فلسفة الدين عند

كيركگورد وبرديائف

د. حسن يوسف طه







فلسفة الدين عند

كيرگكورد وبردیائف

د. حسن يوسف طه

الكتاب : فلسفة الدين عند كيرگكورد وبرديائف

المؤلف : حسن يوسف طه

الترقيم الدولي : 978-977-6483-60-6

رقم الإيداع : 2016/ 4531

الطبعة الأولى : 2016

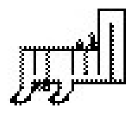
الناشر :

بغداد - شارع المتنبي

email: qahtanee@gmail.com

www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر ©.



لبنان :بيروت – بئر حسن – سنتر كريستال - الطابق الأول

هاتف وفاكس : 009611843340

بريد إلكتروني : darattanweer@gmail.com

مصر :القاهرة –وسط البلد –19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)–الدور 8–
شقة 82

هاتف : 0020223921332

بريد إلكتروني : cairo@dar-altanweer.com

تونس :24 ، نهج سعيد أبو بكر – 1001 تونس

هاتف وفاكس : 0021670315690

بريد إلكتروني : tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني : www.dar-altanweer.com

د. حسن يوسف طه

فلسفة الدين عند
كيرگكورد وبردیائف

تحديث التفكير الديني

سلسلة بإشراف :

د. عبد الجبار الرفاعي

مقدمة

الدين مؤسسة اجتماعية لا تستغني عنها أية مجموعة بشرية مهما كانت بدائية. وفكرة الدين مندمجة بالإنسان منذ نشأته. وقد دلّ التنقيب على أن البشر حتى في أدوار ما قبل التاريخ كانوا متأثرين بفكرة الدين .

فإنسان نندتال مثلاً، الذي كان يعيش في العصر الحجري قبل نحو مائة ألف سنة ظهر بين مخلفاته ما يدل على أنه متأثر بالدين (1). وعثر علماء البشريات في أنحاء أوروبا الغربية والشمالية على آثار لمقابر دَفَن الإنسان الأول موْتاه فيها، وأقام حول القبورأحجاراً كبيرة ووضع شقفاً من حَجَرةٍ ضخمة. ومن الآثار بجانبهم الأدوات التي كانوا يستعملونها في حياتهم من أسلحة وطعام وغير ذلك، ويجري الدفن وفق طقوس تدلّ على أن الإنسان كان يلتمس من ذلك الخير ويتّقي الشر .

الدين أحد المكونات الأساسية لحياة الإنسان، فالإنسان كائن متديّن.. والدين هو صلة الفرد لا بالأفراد الآخرين فقط، بل بالله، باعتبار أنه ربّ الكون. وعندئذ تكون نزعة الدين عالمية أساساً .

ويستهدف الدين التأثير في الإنسان باطنياً وجوهرياً. وليس غرض الدين أن يبلغ تأثيره الأفعال الظاهرة والعادات والتقاليد فقط، بل الموجود نفسه ليبلغ أغوار عواطفه ورغباته وإرادته، وإذا كان رجال الأخلاق ينادون بأننا يجب ألا نحب كما نريد بل كما نستطيع، فإن الدين يأمرنا بالضبط بالمحبة، ويهبنا القوة على الحب .

كان يُعتقد في الماضي أن الفلسفة الدينية هي الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية، كما كان يُنظر إليها على أنها استمرارية لعمل علم اللاهوت الطبيعي، فكان برنامجها هو إظهار وجود الله، وهكذا يتم تمهيد الطريق إلى قضايا الوحي، ولكن من الأفضل أن نسمّي هذا محاولة اللاهوت الطبيعي، وأن نسمّي الدفاع الفلسفي عن المعتقدات الدينية علم الدفاع عن الدين. وبذلك يمكن تسمية فلسفة الدين بالتفكير الفلسفي المتعلِّق بالدين. ففلسفة الدين ليست فرعاً من فروع علم اللاهوت (ونقصد بعلم اللاهوت التكوين المنظم للمعتقدات الدينية) وإنما هي فرع من الفلسفة يدرس المفاهيم والمعتقدات الخاصة بالأديان على السواء مع ظاهرة الخبرة الدينية وأنشطة العبادة والتأمل القائم على أنظمة المعتقد من حيث منشأه ونتائجه (2).

وهكذا تحتل فلسفة الدين المكانة الثانية في ترتيب النشاط الديني، لأنها ليست جزءاً من الخبر الديني ولكنها مرتبطة به، فمثلاً إذا نظرنا إلى فلسفة القانون نجد أنها مرتبطة بنطاق الظاهرة الشرعية والمفاهيم وتقسيمات وطرق المناقشة الأخلاقية، كذلك فإن فلسفة الدين مرتبطة بأديان معينة وعلوم لاهوت موجودة في العالم. فكما ترتبط فلسفة العلوم بعلوم خاصة، فإن فلسفة الدين تبحث في تحليل مفاهيم مثل الله، وبراهما، يؤديه الخلاص، والعبادة، والخلق، والتضحية، والتطهر، والحياة الأبدية، وتحديد طبيعة المفاهيم الدينية بمقارنتها بمثيلاتها الموجودة في الحياة الروحية، من اكتشاف علمي وأخلاقي وتعبيرات تخيلية في البن .

توجد تعريفات مختلفة لتفسير الدين منها: الدين انعكاس أسطوري غيبي للقوى الطبيعية والاجتماعية المسيطرة على الإنسان، تكتسب فيه القوى الدنيوية صيغة قوى غيبية خارقة. والدين منظومة من التصورات والأمزجة والأفعال، مُتسقة إلى هذا الحد أو ذاك. وتشكل التصورات والأفكار الدينية (العنصر الميثولوجي) في الدين جملة الأساطير الخاصة بالآلهة والجن، وعلاقتها بالعالم وبالإنسان .

وتنتسب الأمزجة الدينية إلى ميدان الحس الديني، الذي يتسم بالازدواجية، فهو من جهة، يعبر عن ضعف الإنسان وعجزه وجزعه، وهو من جهة أخرى، شعور بالأمل، بالاتكال، يتحول أحياناً إلى لون من النشوة والعصبية الدينية .

وتنتسب الأفعال الدينية إلى ميدان العبادة الدينية الذي يضم مختلف الطقوس والشعائر الدينية، مثل تقديم القرابين، والصلوات، وغيرها. ويشكل الإيمان بعالم الغيب محور أي دين ولبّه. ويظهر الدين حصيلة عجز الإنسان في مواجهة القوى الطبيعية والاجتماعية الغاشمة، التي تضطهده، وللدين جذوره المعرفية والاجتماعية. أما جذوره المعرفية فتكمن في إمكانية انفصال الخيال البشري عن الواقع، وإمكانية تشوه العلاقات الواقعية في مجرى معرفتها. وجذور الدين الاجتماعية هي الظروف الموضوعية للحياة الاجتماعية، التي تؤدي إلى استيعاب الواقع استيعاباً خرافياً (3).

إن جوهر الدين، كما عبّر عنه دوركهام أو برونيتيير، هو الإيمان بوجود نظام عُلوي للأشياء، الإيمان بشكل للكينونة يتحكم بمظاهر هذا العالم، ويوضح نواقصه وغراباته الجزئية باسم نظرة جامعة (4). وعلى ذلك ذهب هيجل إلى أن الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون له دين، وأن الحيوانات تفتقر إلى الدين بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق (5).

وعلينا ملاحظة أن النظريات التي تتعرض لطبيعة فلسفة الدين تتباين فما بينهما تبايناً واسعاً إلى درجة يبدو معها من المستحيل في الوقت الحاضر تحديد مدى ارتباط هذا المجال بمذهب واقعي في الألوهية غير أن هناك نقطة سلبية واحدة يبدو أنها مستقرة استقراراً بيناً. فلئن كان هدف فلسفة معينة عن الدين أن تكون بديلاً عن المعرفة الميتافيزيقية عن الله، فلن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين مذهب الألوهية الواقعي. غير أن معنى فلسفة الدين لا يحتاج إلى الانحصار – بصورة – تعسفية. في التراث الذي تطوّر في أعقاب (كانط) والذي أعلن يأسه من كل ميتافيزيقا أو تحول قانطاً إلى نزعة إطلاقية عن الروح. فهناك – من الناحية الإيجابية – مكان فلسفة عن الدين تظل توليفاً معرفياً من دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية تتناول الإله وعلاقة الإنسان به. وهذه الفلسفة تجمع في بؤرة مشتركة الأجزاء اللازمة من الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس وغيرها من الدراسات التي تتناول الصلة بين الله والإنسان. أمـا كيف يمكن أن يتم هذا داخـل فلسفة عن الدين تظل توليفاً معرفياً من دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية للحياة، أو بديلاً من العبادة الدينية – فمسألة تظل من أبرز المسائل التي يحـاول الألوهيون الواقعيون ارتيادها (6).

عند التسليم بأن الحسّ الديني جزء أساسي في تكوين الإنسان، وأنه موجود بدرجات متفاوتة الناس جميعاً، هو ما دعا بعض صوفية الإسلام، كالجنيد وابن عطا الله السكندري وغيرهما، إلى القول بأن الإيمان فطري في النفس البشرية التي كانت سابقة في وجودها على البدن، وأن البدن هو الذي حجب الإيمان ومنع ظهوره، وهي فكرة لخصوها في ما سموه (الميثاق الأعظم) مستندين فيها إلى قوله تعالى: (قرآن ص 3).

ويجب أن نعلم أن فلسفة الدين ليست هي الدين نفسه، فالنظرية لا يمكن أن تكون هي الفعل، والمعرفة ليست هي السلوك العلمي، والتجربة الحية لا يمكن تحصيلها بالمعرفة، وإنما بالمعاناة والمكابدة. والحق أن المناخ الطبيعي لازدهار الفلسفة لا يوجد في حجرة المكتب المغلقة إنما يوجد في الهواء الطلق وسط الحياة والأحياء. ومهمة الفيلسوف هي أن يدرس النشاط الإنساني في ظواهره ونظمه المختلفة في اللغة، وفي الأساطير الشعبية، وفي الفنون وفي العلوم والأديان، وعليه ألا يفسر المفاهيم فحسب، بل عليه أن يدرس ويحلل ويحكم على النظم والمؤسسات أيضاً. والدين مؤسسة من المؤسسات، ولهذا كانت دراسته واجبة على الفيلسوف الذي ينبغي ألا يمنعه شيء عن دراسة أي شيء (7).

في هذا البحث نحاول أن نرى النظرة الفلسفية للديانة المسيحية عند كل من كيركجارد وبيرديابيف، مستخدمين في ذلك المنهج المقارن إلى جانب المنهج التحليلي، وسوف نكتشف خلال تلك الدراسة بعض أوجه التشابه والاختلاف بين كلا الفيلسوفين، وهذه الدراسة تحتوي على ستة فصول .

الفصل الأول: «الجذور الأولى المؤثّرة على الموقف الديني »...

وسوف نلاحظ أن البيئة لها أثرها الفاعل في تشكيل الرؤية الذاتية للنواحي الدينية سواء بالنسبة لكيركجارد أو برديابيف ..

وسوف نلاحظ مدى الثراء والعمق اللذّين اتسمت بها حياة كيركجارد: علاقته بأبيه وخطيئة الأب وتفكير كيركجارد السوداوي القلق... إلخ، لقد كانت رؤيته الدينية بمثابة صدى لحياته الخاصة .

الفصل الثاني: «نقد أشكال الدين الوضعي »

وفي هذا الفصل سنجد أن كلاً من بردیابيف وكيركجارد لهما نظرة خاصة تجاه الدين، وهي نظرة فلسفية من الدرجة الأولى. تتمثل في نقد أشكال معينة من الدين من دون رفض للدين، وهذا يجعلنا نعي الفرق بين نقد الدين ورفض الدين. فالنقد دوماً لصالح الدين لا ضده .

الفصل الثالث: «الرؤية الخاصة للدين »

في هذا الفصل يتضح لنا الفهم كيركجارد الخاص لبعض المسائل الدينية في المسيحية مثل المفارقة، التي هي في حاجة لأن نأخذها من دون تفكير عقلي، إنها الموقف اللاعقلاني وكيف أن كيركجارد يركز على هذه الخاصية... أيضاً بردیابيف وتركيزه على الدين الروحي والذي يعبر عن الحرية.. ومن هنا نلمس تركيز كلٍّ من كيركجارد وبردیابيف على الجانب الروحي والذاتي في الدين .

الفصل الرابع: «الدين والتاريخ »

هذا الفصل يجعلنا ننظر إلى التاريخ نظرة مغايرة تماماً لما قد ألفناه... حيث إن كلاً من كيركجارد وبردیابيف يفسران التاريخ برؤية دينية.. ففكرة التاريخ المقدس عند كيركجارد أي التجسيد واعتبارها لحظة متجددة دوماً... وفكرة الميسانية عند بردیائف هي فكرة جديدة أيضاً.. عند بردیائف أمثال تلك الأفكار حاولنا عرضها في ذلك الفصل .

الفصل الخامس: «الدين باعتباره رؤية للتحرر الإنساني »

وفي هذا الفصل نلاحظ أن كلاً من كيركجارد وبردیائف ينظران إلى الدين كسبيل لخلاص الإنسان من اغترابه وضياعه وقلقه في الحياة، بل إن الدين في رأيهما طريق للتحرر من القهر السياسي. وبمعنى آخر الدين سبيل للقضاء على اغتراب الإنسان .

الفصل السادس: «جدل الحب والدين »

وهو من الفصول الشّيقة التي تجعلنا نرى العلاقة بين الحب والدين، فكلاهما مترابطان وربما يكون ذلك الفصل رداً على أولئك المتجاهلين لكل شيء جميل ورقيق في الدين .

وأخيراً، فإننا في ذلك البحث حاولنا جاهدين فهم أفكار كل من كيركجارد وبردیابیف. وقد نتفق وقد نختلف وقد نخطئ وقد نصيب. فإذا أصبنا فإن ذلك توفيق من الله نحمد عليه، وإن أخطأنا فعذرنا أننا نحاول المعرفة؛ والمحاولة نصف الوصول للحقيقة... وبالله التوفيق .

الباحث

حسن يوسف

الفصل الأول

الجذور الأولى المؤثرة على الموقف الديني

I جذور الموقف الديني عند كيركجارد

مقدمة

إذا كان قد قُدّر لكيركجارد أن يشغل مكانة مرموقة في الفكر الغربي، فإن ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى حياته الفذة العميقة الممتلئة بالتناقضات والمأساة.فحياة كيركجارد هي مأساة روحية تحتوي الكثير من التفصيلات والتحليلات. وتلك الحياة قُدّر لها أن تحدد بدء التفكير الوجودي الذي اختلف عن سائر المذاهب السابقة .

ولد سورين كيركجارد في (كوبنهاجن) عاصمة الدانمارك في الخامس من مايو سنة 1813. وتوفي في الحادي عشر من نوفمبر سنة 1855 عن عمر بلغ اثنين وأربعين عاماً. فلم يقدّر له أن يعيش طويلاً، لكنه أخرج لنا ما يجعله يمتد قروناً من الزمان .

والحقيقة الأساسية التي ينبغي أن تكون بل واضحة لنا في حياة كيركجارد، برغم قصرها، هي أنها لم تكن حياة ميسورة وسهلة، بل كانت حياته قلقة وممزقة، تتسم بالخوف والرعب، فلقد تفتحت عيناه وتفتح سمْعه أول ما تفتح على معاناة الحقيقة، تلك هي حقيقته (8).

ولد سورين كيركجارد من أب أثقلت ضميره خطايا وآثام عديدة، واستبدت به شهوة هائلة إلى الاعتراف بهذه الخطايا والآثام. وكان الشعور الديني قد بلغ به مبلغاً كبيراً من الهَوَس والحمق، بحيث كان يتحدث إلى طفله البريء حديثاً متصلاً عن الخطيئة والندم مما أرهق نفسية الطفل الساذج وقتل في نفسه كل تلقائية ومرح ، ووضع في رأسه أفكاراً غامضة عن هذه المعاني جميعاً (9).

هذه التربية الحزينة القلقة المملوءة بجو الخطيئة جعلت كيركجارد يبحث في داخله عن التوافق، ويبحث عن الأفكار الصادقة التي يمكن أن يؤمن بها ويعتنقها. وعلى هذا كان مبدأ كيركجارد دوماً هو «إن ما أحتاج إليه هو التوافق مع ذاتي، بأن أجد حقيقة تكون صادقة بالنسبة إليّ، وأن أعثر على الفكرة التي أعيش وأموت من أجلها » (10).

خطيئة الأب يورثها لابنه

لقد كانت لدى الأب فكرة غريبة وهي، أن العقاب سيحل بهذا الطفل (سورين كيركجارد) ولهذا ربّاه على خلاف إخوته الآخرين، في جو مشبع بالمسيحية

البروتستانتية التي تلبس الواجب ثوب الدراما، وتصوّر الخطيئة حملاً ثقيلاً مروّعاً. فيخشاها وينوء بثقلها طوال حياته، وكشف له منذ طفولته عن هذه الرسالة المؤلمة التي قُدِّر لسورين أن يحملها، أن يعاقَبَ على جريمة أبيه. ومما يدعو إلى العجب أنه وجد في روح ابنه ما يدعم اعتقاداته الخيالية. فقد توثقت الروابط الوجدانية بين الأب وابنه لوجود سر يشتركان فيه ويخفيانه عن الآخرين (11).

ويقول كيركجارد عن هذه الفترة من حياته: «إن أبي كان ينسى الفارق الكبير بين الطفل وبينه، وينسى أن الطفل بريء ومن ثم لا يستطيع إلا أن يسيء الفهم»، وكان يشبّه نفسه وما يناله من وطأة هذه الأفكار بجواد مشدود إلى عربة ثقيلة يلهث وينكفئ على وجهه في النهاية (12)..

لقد امتلأت نفسية الصبي الصغير بالكآبة والقلق والاضطراب وجمع في داخله كل التناقضات من جراء والده، وهذا ما يشير إليه في يومياته: لقد كنت طفلاً تربى على نحو جنوني (كرجل سوداوي وعجوز) (13) ، لقد عامل الأب الابن وكأنه رجل كبير فأورثه همومه. كانت حياة الأب بمثابة لغز، إذ بدأ حياته بلعنِه الله وسبِّه، وأنهاها بتزوّجه من خادمته بعد أن كان يعاشرها سراً قبل الزواج في حياة زوجته الأولى التي كان يحبها حباً عميقاً !!

ويكتب سورين كيركجارد عن والده قائلاً: «لقد ولد في الخلاء في السهول المترامية التي يشعر فيها المرء شعوراً عارماً بالحضرة الإلهية » (14).

ويمكن القول إن الموقف الحياتي للأب نجد له شبيهاً في المواقف الدينية رغم ما بينهما من اختلاف كبير، لكن ربما ربط الابن حياة الأب بحياة المبشّرين الدينيين، فالنبي صموئيل يستعرض أبناء يسىً البيتلحمي. ليحدد منهم غلاماً بشّره الربُّ بأنه سيكون ملكاً على بني إسرائيل: «وعبّر بنيه السبعة أمام صموئيل فقال صموئيل ليَسى الربّ بأنه سيكون ملكاً على بني صموئيل ليس هل كملوا الغلمان. فقال بقي بعد الصغير وها هو ذا يرعى الغنم. فقال صموئيل ليسىً أرسل وآت به. لأننا لا نجلس حتى يأتي إلى هذا. فأرسل وأتى به. وكان أشقر مع حلاوة العينين وحسن المنظر. فقال الرب قم امسحه لأن هذا هو (15). إنه النبي داود ».

هذه القصة التي جاءت في الكتاب المقدس، وهي قصة دينية نجدها تتكرر على المستوى الحياتي مع الأب. فقد كان راعياً للغنم في الأراضي المجدبة بإقليم غوتلند الغربي في الدنمارك وضاق الفتى، وهو في الثانية عشرة من عمره، بحياة الرعي فهي موحشة وقاسية وتشعره بالكآبة والضياع، وعصفت

الهواجس في نفسه فصعد على الصخرةِ وأخذ يسبَّ هذا الإله الذي يترك طفلاً في العذاب من دون أن ينجده، ولم يتمكّن هذا الرجل أن ينسى هذا الموقف حتى عندما أصبح في الثانية والثمانين من عمره (16).

لقد لعن الأب الإله أشد اللعنات. هذا أنذا في هذه السهول الواسعة يلسع البرد أطرافي حتى أكاد أتجمّد! جائع لا أجد ما يسدّ رمقي! وحيد لا رفيق ولا صديق ولا أنيس، ماذا فعلت يا إلهي! ماذا فعلت يا مقسِّم الأرزاق! أين نصيبي مما أعطيت ومنحت؟ رغم حبي لك وشوقي إليك هجرتني على هذا النحو المزري! تركتني ضائعاً في هذه السهول الموحشة، وقفز الصبي متسلّقاً ربوة صغيرة وراح يلعن الله وهو يلوّح بقبضته الصغيرة في الهواء! وضاع صوته الحاد عندما ابتلعه الفضاء الواسع (17). هكذا صوَّر فيلسوفنا حياة أبيه .

والخطيئة الثانية للأب أنه خان زوجته الأولى، التي عاشت معه سنتين ثم توفيت وقد كان يحبها حباً عميقاً، ولكنه خانها مع خادمته آن سورين‍دا تراوتد، التي تزوجها بعد وفاة امرأته الأولى بثلاث سنوات (18). وهي أم سيرين كيركجارد، وقد وضعت المولود الأول بعد خمسة أشهر من الزواج، وذلك يعتبر انتهاكاً لأوامر الله ولأوامر الدين المسيحي (19).

وعلى ذلك كان الأب يعيش دوماً في رعب وقلق..إنه قلق ورعب ناتج عن الشعور بالخطيئة، وكان يتوقَّع العقاب في كل لحظة... حتى بعد أن وافته النجدة من قبل ثري يتجر بالأقمشة بكوبنهاجن. فغادر ميخائيل خِرافه وذهب إلى العاصمة لكي يعمل مع خاله وينعم بنعيمه. ولكن ميخائيل كيركجارد لم ينس قط أنه يئس من رحمة الله وأنكر دينه وربه. وخان زوجته... فلقد نسي الفقر والجوع ولكنه لم ينس خطيئته، ولبث يعيش في خشية وارتعاد منتظراً العقاب الإلهي. لقد كان تفكيره لا عقلاني. فبرغم الثراء والجاه، ثم رزق بأولاده، رأى أن ذلك ليس منحة أو هبة من الله بل هي بالأحرى لعنة حتى يزداد إحساساً بالحرمان عندما يريد الله أن يُنْزِلَ به العقاب. لقد كان الأب يعتقد دائماً أن العقاب الإلهي الذي سيحل به يتمثَّل في رؤيته لأولاده جميعاً يموتون دونه » (20).

تسرَّبت هذه الفكرة إلى نفسه ولم تفارقه قط وأورثته قلقاً شديداً. ذلك القلق الذي عبر عنه دوستويفسكي في إحدى رواياته: القلق الناجم عن ارتكاب الجريمة، فيخشى العقاب حتى يكاد يستدرّه (21).

وقلق الأب هو قلق مَرَضي، فهو يعاني من الخوف، خوف من عقاب سيناله وهو نفس تعريف القلق في علم النفس. بأنه خبرة عنيفة من الخوف

والتوجس يدركها الفرد كشيء ينبعث من داخله، ولا يمتّ بصلة إلى موقف تهديد خارجي واقعي. والقلق أكثر ارتباطاً بالمشكلات النفسية الداخلية التي تعتبر مصدر القلق (22).

ويذكر جرنكر وروبتر أن الكائن الحيّ الذي يعاني القلق يستجيب بشكل عنيف، كما لو كان يواجه موقفاً بين الحياة والموت، وذلك تحت شروط معينة ترتبط بدرجات عادية أو قليلة من الخطر. أي أن القلق هنا موجود رغم عدم وجود سبب كبير للخوف، ولذلك فإن القلق استجابة تدل على حالة داخلية ذات معنى للشخص الذي يخبرها، وبالتالي فإنه يميل إلى أن ينسب هذا المعنى إلى الواقع الذي يصوّره لنفسه كعرض موهوم جسمي أو تهديد خارجي. ومن ثم فإنه من الصعب وضْع حد فاصل بين الخوف والقلق (23).

وشخصية الأب من الناحية السيكولوجية شخصية مضطربة (سيكاثينيا) (24)والسَيكاثينيا اصطلاح أطلقه (جانيه) على عدة اضطرابات ذات طبيعة قهرية ومعناه حرفياً نقص الطاقة النفسية للإبقاء على التكامل العادي. وتشتمل السكاثينيا الأعراض المَرَضية التالية: المخاوف، الوساوس المتسلّطة والأفعال القسرية. وتعتبر المخاوف إشارة مَرَضية غير منطقية لا يعرف المريض سبباً لها، كما لا يستطيع التخلص منها أو التحكم فيها، وفي الوقت ذاته يشعر أن سلوكه في بعض المواقف يثير الخوف والقلق .

وهذه المخاوف عند الأب مصحوبة أيضاً بالوساوس التسلطية، ومن المعروف أن الوساوس التسلطية تعني تسلط فكرة معينة بشكل غير عادي على عقل الفرد، وتردّد هذه الفكرة بشكل مبالَغ فيه، وعلى الرغم من أن الفرد يدرك أن هذه الفكرة غير منطقية وغير معقولة، فإنه لا يستطيع التخلص منها (25). لقد اعتبر أبوه أن الرفاهية التي كان ينعم بها حيلة إلهية لحمله على التعلّق بالمال حتى يزيد إحساساً بالحرمان عندما يريد الله أن يوقع عليه العقاب. وحداه هذا الوهم (هذه الوساوس المَرَضية والأفكار التسلطية) إلى أن يوقف عمله وهو في الأربعين من عمره ليتحدًى ربه ويمنعه من أن ينفّذ حيلته !

وتغير الحال مع الأب، فبعد أن اغتنى بالمال اغتنى بالبنين، وبدلاً من أن يُنزل الله به العقاب زاده سعادة وتجلت رعايته له، حين كانت آن في انتظار طفلها السابع والأخير سورين كيركجارد في أوائل سنة 1813 ، فقد حل بالدنمارك إفلاس شامل من جراء إصدار أوراق مالية من دون غطاء. ولم يصمد أمام هذا الخراب إلا السندات المسماة «السندات الملكية»، ولحسن حظ ميخائيل كيركجارد كانت ثروته كلها مودعة في هذه السندات. فكان بين القلائل الذين احتفظوا بأموالهم .

ولكنه لم يَرَ يدَّ الرحمن في هذا، وظل يتساءل متى سيحلً به العقاب وعلى أي لون سيكون (إنها المخاوف المرضية والوساوس القهرية). وهنا ينبثق في ذهنه الشك في أن اللعنة ستصيب هذا الجنين السابع الذي ما زال في بطن أمه. لقد أبى الله أن يحرمه من ثروته فلماذا؟ ألأنه أشفق على ميخائيل كيركجارد وغفر له كرمى لبراءة الطفل الصغير؟

لا! بل لأن غضبه كان يتطلب عقاباً أقوى من هذا يصيب المجرم في حنانه الأبوي فيجبره على أن يضحي بما هو أعز عليه من المال. بذلك الجنين الذي لم يرَ النور بعد (26).

تلك كانت حالة الأب وهو ينتظر ميلاد فيلسوفنا، يتدبّر قصة إبراهيم وإسحاق فلا يزداد إلا اقتناعاً بأن الله يطلب منه التضحية ذاتها التي طلبها من إبراهيم في ابنه ثم لا يسير في تربيته للوليد الجديد إلا على هدْي التفكير الغريب الذي قد يثير من لا يرى إلا عذاباً لطفل بريء من دون أن ينظر إلى النتائج الفلسفية التي نجمت عن إيمان الأب بحلول العقاب، لأنه إذا كانت عبقرية كيركجارد قد نَمَت وأدركت مصيرها الأوحد، فنحن مدينون بذلك إلى ميخائيل كيركجارد وأفكاره الجنونية (27).

لقد حاول الأب أن يكفّر عن خطاياه. ووجد أن الوسيلة لدرء هذه المحنة أن يكرس ابنه الأصغر لخدمة الله، أي أن يجعله من رجال الدين فيكون بمثابة إسحاق بالنسبة إلى إبراهيم، فلما وُلد له سورين، انتوى الأب أن يجعل منه إسحاق. فتقلّصت مخاوفه، وانزاحت عنه الأحزان شيئاً فشيئاً (28).

يقول كيركجارد في ذلك: «في طفولتي تربيت على مسيحية صارمة متشددة، لقد تربيت بصورة جنونية. لذلك انطبعت سوداوية الرجل العجوز (الأب) الذي كان مصاباً بها على ذاتي » (29).

ومن هنا نشأ الابن منذ صغره على مسيحية مليئة بالخطيئة، والتكفير عن الخطيئة. مسيحية مرعبة وقلقة، ولذا فإن كيركجارد يؤكد أن «المسيحية التي تخلو من الرعب والقلق تعد مسيحية خيالية وليست حقيقة » (30).

«كم ملأ أبي روحي بالقلق. بالقلق أمام المسيحية» (يوميات 1848).

لقد عمل والده على أن تكون صورة المسيحية التي يعرفها هي «الصورة القاتمة» التي تزيد اشتعال النيران في صدره، مما أدى إلى تقوية التوتر والتمزق الداخلي عنده: فالمسيحية التي عرفها هي المسيحية الكئيبة المظلمة التي تركز باستمرار على العذاب والمعاناة: «فقد احتِلت صورة

المسيح، وهو على الصليب، مركز أفكاره في فترة مبكرة جداً من حياته، وكان لاهوت أبيه هو لاهوت المسيح المضرَّج بالدماء » (31).

لقد امتلأت نفس كيركجارد بالسوداوية، وهو يتحدث عن ذلك في مواضع كثيرة من كتبه ولكنه لم يحدد لنا ماهيّة تلك السوداوية، وأيضاً لم يحدد لنا من أي شيء، وفي الحقيقة، سوداوية من كل شيء.. ولذا كتب ريجيس جوليفيه «إن السوداوية تنطوي على عدة أنواع، ويبدو أن كيركجارد قد جرّبها كلها، أو بالأدق أن كيركجارد كان مصاباً بعقدة السوداوية التي لا يمكن التمييز بين أوجهها الكثيرة وأسبابها العديدة حتى لو حاول كيركجارد بعقله التمييز بينها. ورغم الأحكام الكثيرة التي تبدو على تحليلاته الخاصة » (32).

وعلى هذا المنوال يرى (برانوث) أن سوداوية كيركجارد ذات طبيعة (سيكوسوماتية) (يعًبر بها عن التفاعل بين الظواهر الجسدية والنفسية). وبالإضافة إلى ذلك اعترف كيركجارد بأن الفرد لا يصير سوداوياً من دون الذنب ، والذنب، الكامن في أعماقه هو من ناحية شخصي، ومن ناحية أخرى خطيئة متأصلة ضاربة بجذورها في أسرته (33).

وإذا كان (برانتد) يرى أن سوداوية كيركجارد ذات طبيعة سيكوسوماتية فإن ذلك راجع إلى صحته المعتلة وتكوينه الجسدي فقد كان كيركجارد نحيف القوام وبه اختلال في الساقين، حيث إذ إحد ى الساقين أقصر من الأخرى، ولذا كانت هذه السوداوية تظهر في بعض الأفعال التي يمكن اعتبارها شاذة إلى حد ما أوردها «جان حي» في مقدمته لكتاب كيركجارد «يوميات مغرر»، حيث يكتب قائلاً: لقد كان سكرتير كيركجارد وناسخ أعماله (ليفين) (والذي سمح له كيرجارد بالاطلاع على شؤون حياته الخاصة) يخبرنا بالأشياء الغريبة والشاذة التي كان يراها في حياة كيركجارد، مثل خوفه المَرَضي من الشمس والنوافذ المغلقة، وخوفه المَرَضي من النار، ووَلَعه برش ماء الكولونيا على المدفأة قبل إشعالها، وحبه الشديد للحمامات الساخنة وللقهوة والسكر، وولعة بجمع الفناجين، وكان يختار منها يومياً وبصورة صارمة اثنين لم يسبق له استعمالهما (34).

لقد سيطرت على كيركجارد الأفكار السوداوية، واعتقد بأنه سيموت في شبابه ودعّم يقينه هذا ضعف بنيته، كما يتبين مما كتبه أخوه عنه في يومياته وهو يروي لنا كيف كان سورين فريسة للأفكار السود، لا سيما في كل ما يتصل بصحته. وقد قام برحلات عدة ابتغاءً للصحة والقوة ولكنها لم تسفر عن شيء، فأخذ يذبل تدريجياً. ويستغرق في كآبته حتى أوشك على الجنون .

ويروي سورين لنا أنه لم يشعر أبداً بما شعر به الشبان من أن أمامهم حياة طويلة يحيونها، فكان يشعر دائماً بأن أمامه حياة لن تتعدى الستة أشهر «إذ لن يبقى أمامي على التحديد إلا ستة أشهر وهيهات... هيهات » (35).

لقد اكتسب كيركجارد من خلال تربيته ثراءً في الحياة النفسية الداخلية، نمّت مقدرته على الابتكار ووجّهته إلى العزلة. فلم يصادق أحداً في المدرسة وشعر بتفوقه على أقرانه. فكان يسخر من زملائه ومعلميه حتى بث الكراهية حوله بسخرياته اللاذعة. لقد طغى أبوه على كل أحاسيسه ومشاعره، بحيث امتنع عليه أن يصادق أي شخص خلاف أبيه، ونما بينهما رباط وجداني وثيق لا يمكن لأحد أن يشاركهما فيه (36).

وقد حاول جيلمزهيلفج، دراسة نفسية كيركجارد من وجهة نظر التحليل النفسي، وهو يقرر أن كيركجارد كان يعاني من ذهان جنوني كئيب تتخلله فترات من الركود إلى جانب نوع من أنواع الضيق الشديد، ومن سمات هذا الذهان أنه ينطوي على نوبات من الهوس (الهياج) أو من السوداوية (الانقباض) أو كلاهما معاً . وكيركجارد نفسه أوضح أنه كان دوماً عرضة للسوداوية إلى جانب مشاعر الحزن والقلق، والشعور بالنقص والأكولوفوبيا ochlophobia (أي الخوف من الآخرين والجمهور) والرغبة في الانطواء والانعزال وأحياناً الدوافع إلى الانتحار (37).

وعلينا أن نلاحظ هنا أن سوداوية كيركجارد كانت ذات بعد ميتافيزيقي، إنها سوداوية تجاه الفيزيقي من أجل الوصول إلى الميتافيزيقي بمعنى آخر إنها سوداوية من كل ما هو دنيوي (جزئي) من أجل الوصول إلى معانقة الكلّي المطلق، فالنزعة الدينية هي التي تسيطر عليه، إنها الروح المسيحية التي تعتمل في داخله والتي تربّى عليها، لقد رفض كيركجارد كل ما هو متناهٍ وكل ما هو دنيوي، وأثر في داخله أن يبلغ اللامتناهي. يقرر كيركجارد ذلك قائلاً: «...في أعماق ذاتي كنت أشقى الناس، ولم يخطر ببالي أبداً أن في وسعي القضاء على هذا الحزن الذي لم أتحرَّر منه يوماً أبداً، حتى لو حاولت أشد الأمور جرأة لكن ينبغي أن يفهم هذا الأمر على ضوء ما تعلمته منذ عهد مبكر وهو أن الانتصار معناه الظفر باللانهائي، والظفر باللانهائي، في العالم المتناهي، معناه التألم... وتعود بي الذاكرة إلى الوراء كثيراً لأجد الفكرة القائلة بأن كل جيل يضم رجلين أو ثلاثة يضحّى بهم من أجل الآخرين ومهمتهم أن ينشدوا في الآلام المروّعة ما يستفيد منه سائر الناس، هكذا فهمت نفسي في أحزاني وأدركت أن هذا دوري (38)».

لقد أدرك كيركجارد أن مهمته ليست في ما هو دنيوي وحياتي ولكن دوره أكبر وأسمى من ذلك، دوره في تقديم طريق للآخرين، طريق إلى اللامتناهي. وهكذا اتفق هذا الاقتناع مع الفهم العميق لحزني، بمعنى أنني لا أصلح لشيء (بالمعنى المتناهي) (39) (إن الانتصار معناه الظفر باللانهائي، والظفر باللانهائي، في العالم المتناهي) (40).

إن سوداوية كيركجارد كانت متعلّقة بالأبدي وذلك لتربيته الدينية الصارمة، يقول كيركجارد في يومياته: «إن سوداويتي يجب أن توضع دائماً مع الله جنباً إلى جنب » (41). لقد كان اللامتناهي ينادي كيركجارد، يناديه لأن ينبذ الزمان وأن يصل إلى اللامتناهي. وأيضاً كان كيركجارد على اقتناع بأنه من الممكن أن يصل إلى الأبدي كل ذلك سبَّب له الشعور بالسوداوية «السوداوية التي تحدث نتيجة للافتقار للأبدي والشعور بعدم تحقيق الذات، ومن ناحية أخرى فإن السوداوية تشير إلى حضور الأبدي فإمكان الوصول للأبدي هو أمر يسبب السوداوية » (42).

أننا هنا يمكننا أن نعتبر كيركجارد داخلاً ضمن إطار المرض النفسي، لأن هذه السوداوية لا يمكن أن تعتري شخصية سوية متوافقة مع الحياة. ففي كتاب كيركجارد (خوف ورعدة) نجده يربط بين العبقرية والجنون، ونجده يأخذ عبارة من أرسطو وهي «العبقرية العظيمة لا تخلو مطلقاً من مَسّ الجنون، وهذا الجنون هو قدر العذاب الذي يُوهب للعبقري، وهو تعبير عن غيرة الله من العبقري! وفي نفس الوقت هي تعبير عن الفضل الإلهي... العبقري منحرف عن الوضع السوي العام ...» (43).

وفي كتاب «المدارج على طريق الحياة» يقدم كيركجارد السبب في وضعه لسوداويته، جنباً إلى جنب مع الله: «لم أتخلّ عن الأفكار الغريبة المصاحبة للسوداوية. إنها شدائد، وإذا استطعت الصمود تجاهها فإنها ستقودني حتماً إلى التأكد التام من المطلق (44).

في خريف عام 1935 حدثت هزة مخيفة لكيركجارد الشاب حدّدها في يومياته بوصفها بـ «الزلزال الأكبر». وقد عبّر عن ذلك بكلمات غامضة من دون أن يحدد شيئاً على نحو دقيق. لقد اكتشف «سرّ الأب» ولكنه أصر على ألا يفصح عن ماهيته سواء في حياته أو بعد مماته. فهو يقول في اليوميات :«إن أحداً بعدي لن يستطيع أن يجد بين أوراقي الكلمات التي تفسّر كل شيء » (45).

ويتابع كيركجارد في اليوميات قوله: «لقد وقع آنذاك (الزلزال الأكبر) الهزة المخيفة التي أثّرت بي على نحو فجائي. ثم بدأت الشك في أن سن والدي

المتقدمة ليست نعمة إلهية، بل هي بالأحرى لعنة.إن القدرات العقلية البارزة لأسرتنا لا توجد إلا لتعذّب الآخرين، ثم شعرت بصمت الموت يتزايد فيّ عندما رأيت في والدي رجلاً تعساً قد يظل حياً بعدنا جميعاً؛ حجراً على كل آماله. لا بد أن خطيئته ما كانت معلّقة على كل الأسرة، عقاباً من الله على هذه الأسرة، وهي يمكن أن تتلاشى وتتبخّر بلمسة من يد الله القدير فتزول كتجربة فاشلة. وأحياناً كنت أجد العزاء في أن علم والدي واجباً باهظاً لتهدئتنا ببث عزاء الدين فينا جميعاً، حتى يظل لدينا عالم أفضل » (46).

لقد رسخ في داخل كيركجارد اعتقاد تبنّاه من أبيه، وهو أنه يجب أن يُطاح بالأسرة جميعاً. وقد دعم هذا الشعور في داخله أحداث الوفاة المتكررة فقد كان له سبعة من الأخوة والأخوات. ولكن مع نهاية عام 1834 لم يتبقَ إلا اثنان أحياء: سورين نفسه وأخوه بطرس الذي كان يكبره بثماني سنوات، ولم يبق إلا الأب العجوز وابناه، وبعد هذا أضحت علاقات سورين كيركجارد بأخيه الوحيد علاقات مكبوحة كما كبحت أيضاً علاقاته بأبيه بالمثل. ونتبين من هذه الكلمات: «إن القدرات العقلية البارزة لأسرتنا لم توجد إلا لتقضي على كل فرد آخر» لا شك إن كيركجارد قد تأمل في عدد الوفيات الغريب وجاءت البنية الحقيقية عنده دائماً بنية دينية، فما الذي يعنيه الله بهذا؟ وجد «القانون الذي لا يخطئ، الخاص بالتفسير: تجب الإطاحة بالأسرة، ولا بد أن هناك خطيئة ما تحلّق فوق الأسرة كلها » (47).

وقد رسخ في داخل كيركجارد أيضاً اعتقاد أنه لن يعيش بعد سن الرابعة والثلاثين، وعندما بلغ الرابعة والثلاثين من العمر في 5 مايو 1847 كتب قائلاً : «أنا مندهش أنني في الرابعة والثلاثين من العمر، إن هذا أمر غريب وعسير الفهم، أنا متيقن بحتمية الموت في هذا التاريخ!! إذاً لا بد أن هناك خطأ في كتابة تاريخ الميلاد... ومن المحتم أنني سأموت عندما أبلغ الرابعة والثلاثين » (48).

وهناك موقف مهم آخر في حياة كيركجارد، وهو أنه لم يستسلم استسلاماً كاملاً لتأثير أبيه، بل حاول أن يقف على الطرف النقيض .

لقد حاول أن يتخلّص من الطابع الذي ورثه عن أبيه، فثار على الحياة الروحية وأقبل بكل قواه على نقيضها، حياة اللهو والشره والشهوات والإفراط في اللذات، وغادر بيت أبيه، قبل أن تموت زوجة أخيه. وأهمل دراساته وأخذ يمضي في المقهى والمسرح والنزهات أغلب أوقاته، واتخذ من «دون جوان» مثله الأعلى. وكان أبوه يمده بالمال الذي يحتاج إليه لهذه الحياة، حتى يصبح راعياً بروتستانتياً. ويحزن الأب عندما يرى ابنه يضيّع مواهبه فيغضب لذلك

ويحرمه من المال حتى يستقيم. ولكن سورين يستمر في حياة المتعة والحيرة، فيرتدي الملابس الأنيقة، ويدخن اللفافات الثمينة، ويتردد على الأوساط الراقية حيث كان موضع ترحيب لفكاهاته اللاذعة وذهنه الوقاد. فسرعان ما استدان من المقاهي والمطاعم والأصدقاء. ومع أنه كان يعمل آنذاك مدرساً للغة اللاتينية، فإنه لم يستطع أن يتحمّل وحده نفقاته الباهظة. وزاد أبوه قسوة عليه، حتى إذ توفيت زوجة ابنه الآخر فجأة، تغيرت معاملته لسورين، فسدّد كل ديونه وأمدّه ثانية بما يحتاجه يأساً من أن يعيش ابناه طويلاً (49).

وتفسير ردة كيركجارد ربما تكون لأنه أراد أن يحقق ذاته. أراد أن يبحث عن معنى لذاته بشكل جديد. لقد سئم كيركجارد من السعي لتحقيق ذاته عن طريق الأبدي. نبذ الدنيوي لم يحقق ذاته. ولذا أراد أن ينغمس في كل ما هو دنيوي وحسّي علّه يجد ذاته الحقيقية .

إنّ حالة اليأس والسوداوية والقلق التي كان كيركجارد يعاني منها، من المفروض أن تختفي في حياته الجديدة. لا بد أن الحياة الدنيوية تنسيه السوداوية والاكتئاب والقلق،فهل هذا ما حدث؟ الإجابة بالنفي. ما زالت ذاته تمتلئ بالقلق والسوداوية واليأس، بل ما زالت ذاته في جوهرها ترفض ما هو دنيوي وما هو متناهٍ: يذكر كيركجارد «أنه ذات ليلة عاد من حفلة كان هو فيها موضع التقدير والإعجاب من الحاضرين، ورغم ذلك كان الحزن يسيطر عليه ويملأ أعماقه، بل أراد في تلك الليلة أن يقتل نفسه! لقد سيطرت عليه في تلك الفترة دوافع الانتحار !» (50).

إن اللامتناهي كان دوماً ينادي كيركجارد، ويبدو أنه طلق المتناهي تماماً منذ الصغر رغم فترات الانتكاسة التي مر فيها.. ويمكن القول إن نفسية كيركجارد نفسه وهي نفسية سوداوية مكتئبة إلى جانب ضعف بنيته الجسمية، لم يؤهلانه للحياة الدنيوية ولذّاتها.. فنداء اللامتناهي هو الذي يسيطر عليه، يكتب في يومياته في 19 مايو 1838: «هناك فرحة لا سبيل لوصفها تلهبنا بأسلوب يصعب تفسيره إنها أشبه بالصيحة التي أطلقها بولس الرسول بلا دافع: «افرحوا... أقول لكم افرحوا وأعيد القول، افرحوا، افرحوا بفرحتي ومع فرحتي... فرحة تنعش وتلاطف كالنسمة، كلفحة الريح التي تهبّ من السهول ممراً إلى جنات النعيم » (51).

وبعد هذه التجربة تحسّنت علاقته بأبيه وعاد إلى المنزل الذي كان قد هجره بعد اكتشافه لسرّ أبيه الذي لم يفصح عنه حتى آخر، حياته وتحول من طريق الملذات المتناهي إلى طريق العزلة مع اللامتناهي .

والسؤال الآن هل يستقرّ كيركجارد في رحلته مع اللامتناهي؟ أم أنه سيرتد ويحيد عنه؟

ثورته الذاتية من أجل المطلق

سبق أن ذكرنا أن كيركجارد كان شخصية غير سوية، فقد كان شخصية سوداوية مع وساوس يمكن اعتبارها وساوس مرضية. منها مثلاً ميله للانتحار، ورسوخ فكرة الذنب في داخله، وهو بالجملة شخصية متقلبة .

وقد رأينا كيركجارد بعد أن انخرط في حياة اللهو واللذة والعربدة، وجدناه يعود مسرعاً لحالته الاكتئابية السوداوية، ويعترف كيركجارد نفسه: «لقد كنت أشارك في المتع المتاحة والممكنة.. لكن من المؤسف لم أستمتع بشيء منها على الإطلاق » (52).. لم يزوّده اتصاله بالحياة وبالواقع إلا بمزيد من الهواجس والقلق والاضطراب .

ما زال اللامتناهي يناديه وما زالت شخصية المسيح تقوى في داخله.. فهو ينسحب من الحياة لكي يذهب إلى السيد المسيح، يترك ما هو جزئي ليعانق ما هو كُلّي .

يكتب كيركجارد في يومياته: «لسوف أبتعد عنهم! هؤلاء الذين لا همّ لهم سوى أن يتلصّصوا على المرء ليروا إن كان قد ارتكب نقيصة أم لا. أيّ نقيصة، سوف أذهب إلى «السيد» - يقصد المسيح – وسوف يبتهج بهجة عظمى بعودة المرء التائب أكثر من ابتهاجه بالحكماء الذين هم ليسوا بحاجة للتوبة » (53).

إن التناقض أو قُلْ الاضطراب داخله واضح بشكل جلي، بل يمكن لنا القول أن الفكر اللامعقول أيضاً يتلاعب بعقله، فهو يتصوّر أن السيد المسيح سوف يبتهج عندما يعود للتوبة.. ومهما يكن فإن الأمر يوضح لنا أن المتناهي واللامتناهي يتنازعان داخله أو هو بينهما بشكل جدلي .

II جذور الموقف الديني عند بردیابیف

يعد نيقولاي بردیائف الذي مات في كلامار بالقرب من باريس في 24 مارس 1948 وهو في سن الثالثة والسبعين فيلسوفاً من أهم الفلاسفة الإنسانيين وأكثرهم تواضعاً وأشدهم جِوهرية وِكاثوليكية وروحانية في عصِرنا ِ. إنه

فيلسوف بالمعنى الأصيل، أي محباً للحكمة . لقد كان فيلسوفاً دينياً يقوم (مذهبه) على فعل الإيمان بقوة الروح . إنه وهو يتمسك بشجاعة بإيمانه بالعقل وبالحقائق الروحية قاتل من أجل التكامل الروحي لأوروبا والعالم ضد الوضعية Positivism والمادية Materialism والديكتاتورية مهما يكن نوعها . وحدث إبان حياته أن سُجن أربع مرات، مرتين على يد الحكم القديم في روسيا، ومرتين على يد الحُكم الجديد . وقد نفته روسيا القيصرية إلى الشمال ثم حُوكم وهُدّد بالتغريب الدائم في سيبيريا . وأخيراً نفاه البلاشفة (54). ومع هذا، فأينما وحينما، يلتقي المرء معه، سواء في ألمانيا أو في مقر استشفائه في كلامار، أو في شارع برود بأوكسفورد، يجده مرحاً دائماً متفتحاً دوماً لمشكلات عصرنا الملحّة وهو يشعّ شفقة وطاقة خلاّق .

طبيعة برديائف النفسية

يصف برديائف عصره بقوله... وقد كان من نصيبي أن أحيا في عصر الكوارث بالنسبة لوطني وللعالم أجمع. وأمام ناظريّ تداعت عوالم قديمة، ونهضت عوالم جديدة، فكنت قادراً على ملاحظة التقلبات غير المألوفة التي طرأت على مصير الإنسان، ولقد شاهدت أناساً يتحوّلون بتأثير تجاربهم، ورأيتهم يتكيفون ويخونون أنفسهم في سياق تلك التجارب. وربما كانت هذه الخيانة هي أشق ما يمكن أن يحتمله الإنسان في حياته.. وانتهيت إلى الإيمان خلال المحن التي عانيتها – بقوة عُليا كانت تهديني، ولعلها هي التي أنقذتني من الضياع (55)... ولقد خبرت العالم الذي يحيط بي والعمليات التاريخية وأحداث عصري جميعها باعتبارها جزءاً من نفسي وترجمة لحياتي الروحية. إن كل ما حدث في العالم قد حدث لي إذا شئنا أن نأخذ ذلك على أعمق مستوى صوفي.. وهنا إجابة الصراع الأساسي الكامن في نفسي، فأنا أختبر من ناحية أحداث عصري ومصير العالم الذي أعيش فيه باعتبارها أحداثاً تقع لي، وباعتباره مصيري الخاص. ولكنني أشعر من جهة أخرى وأتعذّب بهذه الحقيقة، حقيقة أن العالم غريب عني تمام الغربة، منفصل عني مطلق الانفصال، ولو أنني كتبت يومياتي لجاءت محتوية على هذه الأسطورة وهي: (لا شيء مُلْكي والأشياء جميعاً تدخل في حوزتي (3).

لقد نشأ برديائف في بيئة يسيطر عليها الفكر الفولتيري، ويكون بهذا قد تأثر تأثراً عميقاً بفرنسا، ومن هنا كان أن أدرك حياتها وعاش عيشتها، وخاصة تلك الناحية التي تتميز بالنضال. وسرعان ما قطع برديائف صلته بالأوساط «الأرستقراطية» التي نشأ فيها أيام طفولته، ليدخل إلى عالم الثورة، لكنه

احتفظ مدى حياته، رغم ذلك، بروح إقطاعية باعتبار أن هذه الروح لا تقبل أي ضغط تمارسه (الدولة). فهو يصف نفسه بأنه (سيّد ميتافيزيقي). ولذا نجده يحتفظ في نفسه بشعور الغريب عن العالم المحروم من جذور تمتد في هذه الأرض التي يعيش عليها، شعور العزلة المؤلمة والضيق المريض الذي يأتيه من الحياة اليومية التي يحياها الناس في مجتمعهم إنه يقول : «(لطالما أحببت الحدائق والخضرة، لكن لا توجد داخل نفسي أي حديقة)». وكما أن الضيق والملل سيطرا على الفيلسوف مين دي بيران، وأثبتا له أن الإنسان قد خُلق ليعيش في عالم آخر، نجد أن الشعور الميتافيزيقي للعزلة قد عَلّم برديائف أن مصيره لن يأتي ولن يظهر في هذه الدنيا، وهذا حقاً ما جاء بالتقارب بينه وبين الكنيسة الأرثوذكسية، ولو أنه جاء بهذا التقارب من دون أن يمحو في نفسه روح الثورة ضد أنواع الضغط الاجتماعي (56).

ويوضح بردياٸف حالة الاغتراب التي كان يشعر بها في داخل ذاته فهو يقول: إنني أعلم – علم اليقين – أن شعوري منذ البداية كان شعور كائن سقط من جهة غريبة، ولقد شعرت بهذا في اليوم الأول من حياتي الواعية، كما شعرت به في الوقت الحاضر، وكنت دائماً (حاجّا) إذ ينبغي على المسيحيين أن يشعروا دائماً بأنهم لا يملكون مدينة يفيئون إليها على الأرض، وإنما يجب أن يكونوا باحثين عن المدينة المقبلة – بيد أنني لم أنظر فقط إلى هذا الشعور، وهذا البحث على أنهما فضيلة أو كمال، بل كان يبدو لي – في الواقع – أنهما يكشفان عن تصدّع في موقفي من العالم والحياة. وكان الإحساس بأنني أمتد بجذوري في الأرض غريباً علي، وإنما كانت تجتذبني بقوة تلك الأسطورة الأورفية التي تتعلّق بأصل الروح الإنسانية، التي تتحدّث عن سقوط روح الإنسان من عالم أعلى إلى عالم أدنى (57).

وبالاختصار، لم تكن حياة بردياٸف إلا نضالاً مثلّثاً ضد البيئة الأرستقراطية التي انتمت إليها أسرته وعاشت فيها، وضد البيئة الثوروية الماركسية التي عاش فيها أيام شبابه الأول، وضد البيئة الأرثوذكسية التي عاش فيها فترة نضجه هذا – رغم كونه – بمعنى معيّن، بقي أرستقراطياً وثورياً ومسيحياً. على أن الذي أثرّ في نفسه أشد تأثير هو (مقابلته الشخصية) مع المسيح، تلك التي تمّت عندما قرأ أعمال دوستويفسكي الذي كرّس عنه بحثاً خاصاً يعتبر من أهم مؤلفاته.. ويقول بردياٸف هنا: أستطيع القول إني حالما أصبحت مؤمناً بالمسيحية، طابقت بين نفسي ونفس المسيح كما هو مذكور في أسطورة (المفتش الأكبر) في المسيحية (58).

وعلينا أن نلاحظ ذلك الشعور الغريب الذي كان يعتري بردياٸف، لقد جعل نفسه معارضاً لكل ما هو ضد المسيح، ومعنى ذلك منذ البداية، وهو يبحث عن

المطلق، يبحث عن الأعلى إنه (حاجّ) من الأرض إلى السماء، إنه متنقل من الجزئي إلى الكلّي. ولعل هذا الإحساس الذي كان يشعر به برديائف جعله يتخذ موقفاً من الحياة... هو موقف الزهد... فالحياة لم تجتذبه ولم تستعبده. لقد كانت لديه القدرة على أن يرفض كل ما يمكن أن يستعبده.. يقول برديائف :» وأحب أن أتوسّع في موضوع موقفي من الحياة من ناحية أخرى، ألا وهي ناحية الزُّهْد. إن احتياجات الجسد لم تبدُ لي ذات أهمية على الإطلاق، بل كنت أنظر إليها على أنها تتوقف في المحل الأول على حالة العقل، وعلى دوافع الروح، وقد اتهمني أولئك الذين يعرفونني جداً بميل إلى الزهد » (59).

إن شعور بردیائف هو شعور الانفصال وعدم الانتماء.. إنه إدراك بأن ما هو أرضي ليس هو الأساس.. إنه الانفصال وعدم الانتماء.. إنه الانفصال بينه وبين كلّ ما يربطه بذلك الواقع... إنه باحث عن معنى أشمل.. يقول بردیائف: «لم أشعر مطلقاً بأنني (أنتسب) إلى أبويَّ، وكانت علاقات القرابة وروابط الدم و(السلالة) تبعث في نفسي نفوراً غريباً. ولست بقادر على أن أهيئ نفسي للميل إلى مبادئ الحياة الأسرية والمنزلية، والارتباط بتلك المبادئ الشائعة في المجتمع الغربي يثير دهشتي. وكان بعض أصدقائي يسمونني مازحين : (عدوّ الجنس البشري)... ومع ذلك فإنني أحب الإنسان حبـاً شديداً. ولقد كنت أنفر دائماً من المشابهات الأسرية التي تقوم بين الآبـاء والأبناء وبين الأخوة والأخوات ذلك أن التشابه الأسري يصدمني دائماً باعتباره تحدياً لكرامة الشخص الإنسانية، فأنا لا أعتزّ إلا بالفردي المتميز، وبالذاتي في الإنسان (60).

إذن ماذا يريد بردیائف؟ إنه يريد التميز، إنه ضد فكرة الحشد والجماهير، وضد كل ما يمكن أن يضيع تميّز الذات وتفرّدها... لقد سبق أكتب بردیائف، أيام شبابه، مقالاً وضع على رأسه هذه الجملة التي استعارها من بوشكين: «كُنْ إمبراطوراً، عش وحيداً، وسِرْ في طريق حُرٍّ حيث يقودك عقلك » (61) ، وهذا يربطه بالحكمة التي قالها نيتشه «إني أسكن في مسكني الخاص بي... وأنا لم يسبق أن قلّدت أحداً أبداً. وأسخر من جميع الأساتذة.. الذين لا يهزؤون بأنفسهم) (62)».

أيضاً هناك مقولة لنيتشه يقول فيها: آه! لو كان في استطاعتي إعطاؤك فكرة عن إحساسي بالوحدة! فلست أجد من بين الأحياء، ولا الأموات، من أحسّ بأن بيني وبينه شبهاً وقرابة. وهذا مخيف، مخيف جداً » (63).

إن هذه العبارة السابقة تصدق على حياة بردیائف تماماً . إنه شعور الوحدة والانفصال وعدم القردة على التواصل مع الآخرين .. إنه الباحث عن التفرّد

النافر من الحشد .. إنه شبيه بكيركجارد، القدرة على أنه يمكننا القول إن برديائف كان يعاني مما يُعرف باسم (القرف) أو (الملل) ، وهي حالات نفسية يمكن أن تعتري الإنسان في رحلة حياته . فمثلاً هو يقول : «الحق أنني انحرفت أحياناً إلى شيء من المبالغة في التبرّم بكل شيء، وكان ذلك يبدو لي شيئاً خاطئاً ظل يزعجني كثيراً . وكنت رقيقاً أكثر مما يلزم، حَسّاساً على نحو مفرط من الناحيتين الجسمية والعقلية على السواء، وقد حاولت التغلّب على هذا ولكنني لم أصادف نجاحاً كبيراً . وليتني أشعر بأنني أحتقر أحداً .. أو شيئاً .. ولكنني متبرّم بكل شيء، وقد لاحظت ذلك حتى بالنسبة للطعام وللجانب الفيسيولوجي من الحياة العامة . هكذا مضيت في الحياة بأعين نصف مغمضة، ممسكاً أنفي بيدي . وأنا شديد الحساسية للروائح على وجه الخصوص، ومن هنا كان وَلَعي بالعطور . ولعلّي كنت أوثر أن يتحول العالم إلى سيمفونية من العطور . وإني لمرهف الحس إلى درجة الألم بالنسبة (للرائحة الكريهة) في العالم، والرائحة الأخلاقية الكريهة تؤلمني كما تؤلمني الرائحة الفيزيائية الكريهة، وأنا شديد التبرّم عندما أصطدم بمؤامرات الحياة ودسائسها وأكاذيبها، وبالمظاهر الخادعة والنفاق في السياسة . ومع ذلك فإن موقفي الأساسي من الحياة ليس موقف من ينشر المشاعر الجمالية، بل إنني لأنفر من (النزعة الجمالية Aestheticism) ، فنزعتي المسيطرة أخلاقية وفكري يهتم قبل كل شيء بالخلق وبالصفة والطابع الأخلاقي للحياة » (64).

إننا يمكن أن نقول إن برديائف كان يعاني من الاغتراب النفسي، وهذا جعله يشعر دائماً بنوع من الانفصال بينه وبين كل ما يحيط به. ولعله يكون قد عبّر عن ذلك بقوله: «ولقد كان يبدو لي دائماً في الواقع أنه لا مكان لي في (الحياة) إذ كان يتردد صداها في نفسي وكأنني منها على مسافة بعيدة، من دون أن تمسّني إلا نادراً. ومع ذلك، اشتبكت اشتباكاً عميقاً في الوقت نفسه مع كثير من الأشياء المنتسبة إلى (الحياة)، واعتمد الآخرون عليّ في الصراع من أجلها، ولكنني في نهاية الأمر ظللت خارج الحياة، وعلى مستوى مختلف كل الاختلاف. كنت متشبّعاً بدافع أخروي (أسكاتولوجي) لا يُقهر، ولا يمكن إرضاؤه بأي عالم موجود، وكان حبي للحياة حباً لمعنى الحياة. وحبي للعالم حباً لعالم أنكر طابعه الدنيوي. ولست من الوقاحة، بحيث أزعم أنني كنت فوق مغريات (الحياة)، بل كنت ضحيتها لغيري من الناس. غير أنني لم أجد ما يغريني إطلاقاً بأن أضفي عليها طابع الضمان الأخلاقي أو أن أبررها تبريراً روحياً » (65).

ويلاحظ أن برديائف كان دوماً بعيداً عن الحب بل إنه آثر ذلك على نفسه ولم يشأ هو أن يخوض مثل تلك التجارب التي تجعل النفس في حالة من الاضطراب، يعترف بذلك في قوله: «والغريب بالنسبة لحساسيتي أنني لم أجرب قط تلك العواطف الرقيقة المحركة للروح، كما أنني لم أحب أبداً مثل

تلك التجارب.. فأنا في جملتي غير عاطفي، ولم أجد في نفسي إطلاقاَ أي عنصر (غنائي) أو (مشاعر رفيعة). ولكنني من جهة أخرى على إحساس عميق بكل ما هو فاجع في الحياة.. وهذا الإحساس صادر عن وعيي الشديد بما في العالم والوجود الإنساني من شقاء. وأقرب العناصر رحماً إلى نفسي هو العنصر الدرامي. ولم يكن في استطاعتي قط تحقيق أي انسجام أو توازن بين حياتي الروحية وحياتي العاطفية، إذ كانت الحياة الروحية تسيطر دائماً على الحياة العاطفية، وأفضى ذلك إلى إضعاف قواي العاطفية والانفعالية واستجاباتي من هذه الناحية. كانت روحي كلاً واحداً، أما نفسي فكانت مريضة » (66).

ويواصل برديائف حديثه لاستعراض ذاته المغتربة بل والمتناقضة المريضة.. العزلة والاتصال الروحي في استقطابهما وتداخلهما أساسيان للحياة والانسحاب، والاتصال فعلان من أفعال الوجود الإنساني تدور حولهما حياة الإنسان الدينية كلها. إننا نستطيع القول بأن بردیائف هنا يعاني من افتقاد الشعور الصحيح بالذات.. إنه الاغتراب عن الذات، فهو لا يحس بصورة حقيقة بمقولة «أنني ذاتي».. ويصف فروم مثل هذا الشخص بأكثر من طريقة، فهو في المقام الأول «لا يعايش ذاته ككيان فردي متفرد » (67) ، إنه يخفق في معايشة هويته في زخم خصوصيتها وتفردها، إذ ليس لديه شعور بذاته كفرد غير قابل للتكرار.. ومثل هذا الشخص «لا يعايش ذاته كشخص مفكر وعاشق وقادر على الإحساس» بل إنه «لا يعايش ذاته.. باعتباره حاملاً للقوى الإنسانية الخلاقة»، ويبدو أنه لا يعي أن في حدود طـاقته أن ينتج ويخلق... باعتباره مبدع أفعاله، ويبدو أن ذلك يعني أنـه لا يشعر بأن أياً من أعماله ينتمي إليه، فـالشعور بالذات الذي يفتقده « ينبع من معايشتي لنفسي كموضوع لتجاربي، فكري، مشاعري، قراري وتقديري » (68).

لقد عانى بردائف في ذاته من ذلك الوجود الموضوعي، وعانى من فكرة الحشد التي تحوطه.. وكان هدف بردیائف دوماً هو تجاوز الوضع الساقط، لقد أعمل فروم عقله للنفاذ إلى عمق الأشياء حوله.. فالعقل كما يقول إريك فروم يكمن في مقدرة الإنسان على فهم وإدراك ذلك العالم عن طريق التفكير العقلي الواعي (69).. فالعقل يهدف دوماً إلى أن يكتشف ما وراء السطح، إنه يحاول نزع حجاب الحقيقة.. الوصول إلى جوهر الحقيقة تلك هي مهمته.. والعقل لدى فروم يعني التفرد ويعني وجود الإنسان بشكل حقيقي وأصيل.. يقول: «فلا يمكن لي أن أفكر إلا إذا كنت ذاتاً موجودة ولم أفقد ذاتيتي وجوهريتي الفردية في خضم الحشد » (70). ومعنى ذلك أن فرويد أضاف إلى الكوجيتو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود»، أضاف فكرة الذاتية وعدم السقوط وهو شرط ضروري لإدراكي معنى ذاتي ووجودي وإذا كان ديكارت

من خلال إثباته لوجود ذاته المفكرة استطاع أن يصل إلى فكرة الله.. فإن برديائف يلاحظ أنه ينتقل من تفكيره العقلي إلى التفكير الروحي أو التفكير الديني.. وإذا كان ديكارت استطاع أن يصل إلى الله ليقضي على ما بداخله من نقص واضطراب.. فإن فكرة الله، تلك الفكرة البديهية والفطرية عند ديكارت كفيلة بأن تقضي على كل اغتراب إنساني وتوصله إلى اليقين، ولعل برديائف أدرك ذلك، فإنه من خلال الروح المتكاملة يقضي على غربة نفسه المريضة الضائعة وسط الحشد .

وعلينا أن نتوقّف عند نقطة في غاية الأهمية وهي اختلاف جوهري بين برديائف وكيركجارد.. فبرديائف لم يمارس الحب بل ويعترف هو بنفسه بأنه إنسان غير عاطفي.. رغم أن الحب في جوهره هو وحدة الإنسان مع الوجود.. فمثلاً نحن نجد مفكراً مثل إريك فروم يعطي موضوع الحب أهمية كبرى.. فالحب عند فروم لا ينفصل عن الفكر والعقل، فبالحب والعقل يمكننا فهم العالم.. الحب عند فروم هو الوسيلة الوحيدة التي يتمكّن الإنسان من خلالها أن يتحد بالعالم وبالآخرين من دون أن يفقد جوهريته وتفرده.. إن الحب من منظور فروم هو شعور بالاتحاد مع شخص آخر، وأيضاً مع الناس أجمعين، ومع الطبيعة، ولكن بشرط أن يحتفظ الإنسان بجوهريته واستقلاله وتفرده الذاتي (71) ، وهنا يكون الحب حاملاً للتناقض في داخله فبرغم الوحدة فإن كلا الذاتين يظلان مستقلان ولكن في إطار واحد (72).. وعلى ذلك فإن برديائف لم يكن بمقدوره أن يسير عبر طريق المتناقضات، إنه لم ينشد الوحدة في الواقع الوجودي المعاش، ولكن ينتقل بشكل سريع إلى الوحدة الروحية عبر الدين. وهنا نجد اختلافاً جوهرياً بين برديائف وكيركجارد الذي انتقل من خلال الحب والشعور بالحب والمعاناة والتناقض، انتقل من ذلك الحب إلى الحب الأعلى.. انتقل من الحب الأرضي أو الحب الجزئي إلى الحب الكلي، إلى حب المسيح. وعلى ذلك فإن كيركجارد سار في شكل جدلي محدد المعالم.. بينما برديائف سار في جدله على شكل قفزات من الأرض إلى السماء بلا واسطة.. لكن كيركجارد تحول من روجينا رمز الحسن والجمال إلى جمال أعمق هو جمال المسيح .

وينبغي ملاحظة أن هيجل في مقالته عن الحب يرى أنه – أي الحب – إعادة توحيد الإنسان بالآخرين، وهذا التوحيد يتم عن طريق الحب، فالحياة تندفع بالحب إلى التطور، وبدلاً من التوحد غير الواعي، يتم التوحد بوعي وبصورة كاملة، وهنا يكتشف الفرد أن الآخرين والعالم يشاركونه الحياة، وعلى حد تعبير هيجل، الحياة تستشعر الحياة (73).

والواقع أن الفرد حين يحب، فإنه لا بد أن يجد نفسه مدفوعاً إلى الانسلاخ عن ذاته من أجل الانتقال بتمامه نحو الآخر. ولهذا فإن الطابع العميق الذي يتسم

به الحب. إنما هو هذا الميل القوي نحو التغلب على كل تعارض. ومع ذلك، فإن هيجل لا يجعل من الحب معجزة إلهية تقضي على كل خلاف، وتمحو كل كثرة، بل هو يرى أن لحظة الخلاف لا بد من أن تظل باقية في صميم الوحدة، ومعنى هذا أن الحب لا يحقق هوية يزول معها كل تعارض بل هو يدمج الكثرة في وحدة عليا، تظل محتفظة بالتعارض في أعمق أعماقها (74).

وعلى ذلك نقول : إن الحب لا يكون حباً إلا بمقدار ما يتضمنه من تناقض، فيملك قوة الإمساك بهذا التناقض في نفسه الوقت (75). الحب على التناقض والتعارض هو السر في قوة وبقاء الحب .. من الاستعراض السابق يتضح لنا من النماذج التي عرضناها إيمانها الشديد بدور الحب في إقامة الوحدة والتناغم في الوجود . بل إنه السبيل للقضاء على الاغتراب الإنساني، بينما عند بيرديائف الأمر يختلف .. فهو يقول .. ولكن كيف يمكن التغلب على البعد والاعتزال الناجمين عن الانسحاب؟ يزودنا الدين بإجابة عن هذا السؤال إذ إنه يهتم بإنشاء جسر بين عالمين، وبالتالي بتحقيق الألفة والقرابة، ولم أشعر إطلاقاً بأنني جزء من العالم الموضوعي، أو بأنني أحتل مكاناً محدداً، أو مركزاً معيناً . ذلك أن التجربة التي عاينتها عن نفسي تجربة من التجارب التي تعزلني جانباً عن العالم الموضوعي . ولم أتصل بهذا العالم إلا من ناحية السطح فحسب وإحساسي بالاتصال وعدم الاستقرار في العالم، وذلك الإحساس الذي عبّرت عنه فلسفياً بأنه (الإحالة الموضوعية) Objectification كامن في قلب نظرتي كلها إلى العالم . وكنت منذ طفولتي أسكن عالماً يختلف عن العالم الذي يحيط بي، وأتظاهر فحسب بانتمائي إلى عالم بيئتي، كما كنت أتخذ موقف الدفاع ضد العالم، وأحاذر من كل ما يمكن أن ينتهك حريتي (76).

مما سبق يتضح لنا مدى ما يعانيه برديائف من اغتراب فهناك جدل بين ذاته وبين الوجود الخارجي الموضوعي !! فإثبات الأنا Ego لوجوده لا يستقيم بغير تغايره Discomformity مع الموضوع، بحثاً عن التمايز عنه، كما لا يستقيم بغير مسايرته Comformity والتعين به I dentified with the object في الآن نفسه . وذلك هو لب الديالكتيك الكامل الذي يحوي الشيء ونقيضه والذي يبدو سافراً بوضوح في أحوال النفس البشرية جميعاً حين تتعمق فهم مكوّناتها وديناميانها . وهذا ما يفسر نزعة الإنسان (للمسايرة – المغايرة) التي تبدو في جميع أحوال الإنسان في هذه الدنيا جميعاً فهو مساير بقدر، وهو مغاير بقدر، ويلعب الدورين معاً وفي آن واحد ولا يوجد تعارض بينهما (77).

برديائف وتعلقه بالنواحي الروحية

يمكن القول إن الحياة الأسرية قد لعبت دوراَ أساسياَ في تشكيل روح برديائف فهو يكتب: «ولست أنسى أبداً محادثة مشهورة دارت بيني وبين أبي. شرع خلالها في البكاء. هذه التجربة حرّكت نفسي بعمق، وكنت أحملها دائماً بين طيَّات أفكاري مع الاعتراف بالجميل. كان والدي أشد عسراً وأقل ثباتاً، كانت ثمة صفة (فرنسية) فيه، ولم تكن هذه الصفة مجانسة لي، كما كانت أمي أكثر (دنيوية) ولكنها كانت طيبة إلى أبعد حد (78). ويضيف برديائف: «وشيئاً آخر أذكره وهو أن جدي اعتاد أن يعرب في شيخوخته عن بغضه للرهبان على الرغم من أنه كان عضواً بالكنيسة الأرثوذكسية » (79).

ونحن نعتقد أن انتقاد برديائف للوضعية في الديانة المسيحية ربما كان بها بعض التأثر مما كان يسمعه من جده وعن بغضه للرهبان. فمن المؤكد أن جده كان يكره من الرهبان تمسكهم بكل ما هو وضعي وتركهم لكل ما هو حقيقي وأصيل في المسيحية، ونعتقد في ذلك بسبب أن برديائف يذكر بغض جده للرهبان، ولولا أنه تأثر بذلك لما كان هناك داع لذكر ذلك .

والحياة الاجتماعية عند برديائف لا تتعارض مع الحياة الدينية ولا تتناقض معها بل على العكس من ذلك هي خطوة أساسية وضرورية لكي ينتقل منها الإنسان إلى الحياة الروحية.. يقول برديائف: «والحق أن الاتصال الروحي بالآخرين منبع خاص جداً من منابع المعرفة الدينية. ومن خصائص الحياة الدينية أن الإنسان المشارك فيها، سيتغلب على عزلته، ويدخل في اتصال روحي مع غيره من الناس » (80).إنها الفلسفة الشخصانية كما يحلو للبعض أن يسميها، إنها حب الآخرين، أي حب الشخص الفريد الذي لا يعوّض، حب الإنسان لوجه الله..- ويقصد بالحب هنا – فكرة تعبر العالم الموضوعي، ونفوذاً في الوجود الداخلي، حيث ينسحب الموضوع ليترك المجال للأنت، ولذا تتكوّن مملكة الإله في كل حب صادق.. خارجاً عن كل موضوعية (81).

إن ما يربط برديائف بالآخرين هو ارتباط روحي، إنه يدخل في علاقة مع الآخرين،إنها علاقة روحية. فنظرة برديائف للآخرين نظرة دينية مسيحية من الدرجة الأولى.. فالمحبة المسيحية في تعاليم المسيح ليست مثل محبة الناس العادية، محبة ناقصة، لكن مثالها هو محبة الله الذي يصفه بأنه «منعم على غير الشاكرين والأشرار» (لو 6: 35) «ويشرق شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين» (مت 5: 45) ، وعلى المؤمنين أن يكونوا مثل أبيهم الذي في السموات. «فكونوا رحماء كما أن أباكم أيضاً رحيم» (لو 6: 36) ، «فكونوا انتم كاملين كما أن أباكم الذي في السموات هو كامل» (مت 5: 48).

هنا لبّ الموضوع، فالإنسان الذي يريد أن تكون محبته مسيحية، لا يتمثل بمحبة الناس المتحفظة المحترسة، بل بمحبة الله السخية المنطلقة.هذه هي ثوروية المسيحية لأنها تظهر محبة الله الغنية السخية تجاه الناس، وقدرة الناس باعتبارهم كائنات روحية أن يعكسوا هذه المحبة في حياتهم، وهنا يتصرّف الإنسان كمخلوق على صورة الله، لا كحيوان يتنافس مع غيره في صراع الحياة وتنازع البقاء، أو كجماعات تحكمها قواعد الجماعة وصراعاتها الاجتماعية .

«إن برنا لن يزيد على بر الكتبة والفريسيين ما لم تحركنا محبة الله هذه، وتنعكس علينا » (82).

إن المحبة المسيحية السخية أو المحبة المطلقة هي التي جعلت برديائف يجد لتساؤلاته التي تتردد في نفسه معنى، يقول: «وكنت ألقي على نفسي هذا السؤال مرة بعد أخرى، أهذا العالم الساقط المنكوب الذي يشل الإنسان ويسحقه تحت وطأة ضرورات لا ترحم، يمكن أن يمتلك واقعاً صادقاً أصيلاً؟ وأليس الإنسان مدفوعاً بطبيعة الأشياء نفسها للبحث عن واقع يعلو على هذا العالم؟ هذا ما يؤلف السؤال الديني الذي ظل مصدراً لقلق متصل بالنسبة إليّ حتى في أكثر لحظاتي بعداً عن الدين » (83).

إن الآخر عند بردياﺋف ضروري لكي ينتقل منه إلى ما هو ديني، ولكن عند هذه النقطة سوف نلحظ خلافاً شاسعاً بين كلٍّ من كيركجارد وبرديائف .. فالآخر عند كيركجارد يمكن أن يكون عائقاً أمام علاقته بالله وهذا هو جوهر نقض (بوبر) لكيركجارد، فهو يقتبس من الفيلسوف الدانمركي عبارة يقول فيها : «ينبغي على كل فرد أن يكون صنيناً في تعامله وعلاقته بالآخرين وينبغي عليه أساساً ألا يجري حديثاً إلا بينه وبين الله (84).. ويفسر بوبر هذه الفكرة بأنها تعني أنه من الضروري عند كيركجارد أن يصبح المرء فرداً منفرداً single one حتى تكون له علاقة مع الله . وكمن وراء ذلك بالطبع حياة كيركجارد وتاريخه الخاص . فهو قد فسخ خطوبته مع «ريجينا أولسن » لاعتقاده أن هذه الخطبة كانت تتناقض مع نداء الله بوصفه فرداً غير عادي .

غير أن تلك بعينها هي النقطة التي نجد (بوبر) عندها يرغب في معارضة كيركجارد وربما شاركته في ذلك مجموعة كبيرة من اللاهوتيين المسيحيين . أنحن حقاً نرتبط بالله عن طريق ابتعادنا عن الأشخاص الآخرين، أم أننا نرتبط بالله بالضبط عندما نتحول في اتجاه الآخرين، ونجد (الأنت) الأبدي من خلال (الأنت) المتناهي؟ أنا نفسي لا اعتقد أن هذا الانفصال انفصال مطلق،أو أن الله لا يمكن أن يعرف إلا من خلال العلاقات بين الأشخاص، لكن هناك بالتأكيد

طريقاَ مثمراَ يؤدي إلى الله من خلال العلاقة بالأشخاص والآخرين وهو طريق يمر بالإنتاج أو (الانخراط) في حياة الجماعة البشرية . ولا بد للمرء أن يتشكّك كثيراً في أية وجهة تدافع عن الانفصال عن الآخرين (المتناهين) من أجل علاقة مفترضة بالله . ولكن لكي نكون منصفين لا بد أن نتذكّر أن تعاليمه تنطوي على ما هو أكثر من ذلك بكثير، وأن العلاقة مع الآخر قد نالت تقديراً إيجابياً، ووضعت بدقة في كتاب مثل (أعمال المحبة works of love) (85).

وبرديائف يرى أن مهمة الإنسان أن تحاول شخصيته القضاء على كل شعور بالعزلة ويتم ذلك عن طريق التواصل مع الآخرين.فهو يقول: «والجانب الاجتماعي من الاتصال الروحي هو أولاً محور اهتمام الشخصية التي نجت من العزلة ويفترض تحقيق الشخصية لذاتها الاتصال الروحي، ومضمونها ورسالتها هما بطبيعتهما اجتماعيان، ولكنهما لا يتحدّدان بواسطة المجتمع، فإن تحديدهما الاجتماعي يأتي من الداخل. وهكذا تؤّكد الشخصية قيمتها العليا حتى في مجال الحياة الاجتماعية » (86).

إن نظرة برديائف إلى الذات أو إلى الشخصية هي في الواقع نظرة جدلية، فهي تحاول من جانب إقامة المواءمة بينها وبين الآخرين – أقصد المجتمع – ومن ناحية أخرى هي تحاول إقامة توحّد روحي أو تواصل روحي مع الآخرين . كي يصبح العالم داخلها ... يقول برديائف : «وليس في الشخصية والمجتمع شيء واحد كما تزعم بعض المذاهب الاجتماعية المتعددة التي تعتنق النظرية العضوية للمجتمع .. ووظيفة المجتمع هي أن يقيم نوعاً من الاتصال الدائم الثابت بين الأشخاص، فهو ظاهرة مادية تحقق نفسها في العالم الوضيع، والقاعدة التي يسود فيها هي قانون العدد الأكبر، وبعبارة أخرى : المجتمع وسيلة لتنظيم حياة الجماعات، والمجتمع يفشل في أن يكون اتصالاً روحياً لأنه لا يستطيع أن يقدم أي حل لمشكلة العزلة، ففي العالم المادي عالم الأشياء تحل الجماعة المنظمة تنظيماً اجتماعياً محل الاتصال الحقيقي والمجتمع الروحي (87)... وبلغة وجودية نقول إن الوجود وسط الآخرين أو الوجود في المجتمع وجود زائف .. والوجود الزائف مع الآخرين هو ذلك الوجود الذي يفرض على الناس التجانس Uniformity ربما باسم فهم خاطئ لمبدأ المساواة Egalitainism ، بحيث يطمس أي نوع من الامتياز بينهم (88). ويرى برديائف أن من الضروري والمهم أن تكتشف الشخصية ذاتها فهو يقول : «ومن الضروري لكي تكتشف الشخصية طبيعتها الاجتماعية الحقيقية ورسالتها أن يتحرر وجودها ووعيها من الضغط الاجتماعي ومن تأثير (العام) الذي يضع حولها القيود، ومن تأثير التصورات النوعية الكلية . فالشخصية الروحية لا تنتمي إلى المقولة النوعية وهي ليست متوارثة، بل إن هناك شيئاً يثير الاكتئاب في التشابه الأسري الذي يبدو وكأنه يخفي الطابع الفريد الذي لا يمكن تقلده

لكل شخصية . ولهذا السبب فإن أي مجتمع يتطلع إلى الاتصال الروحي بين الأشخاص لا يمكن أن يقوم على الشكل النموذجي للموضوعية وهو الأسر، وإنما يمكن أن يقوم على الإخاء الروحي » (89). وبرديائف يركز على الدور الجدلي الذي يمكن للشخصية أن تلعبه في إقامة التواصل الروحي .. وهكذا يمكن أن نفسر علاقات الشخصية بالمجتمع من الداخل ومن الخارج على السواء، أي من وجهة نظر النزعة الطبيعية وعلم الاجتماع، ومن وجهة نظر الفلسفة الروحية والوجودية . وليست الشخصية – على ضوء علم الاجتماع الوضعي – غير مجرد جزء .. جزء دقيق من المجتمع . والمجتمع أقوى بدرجة لا نهائية بالقياس إلى الشخصية، والعلاقة بينهما قائمة على أساس مقولات الكم التي لا تدع مجالاً لحل مشكلة القيم حلاً حقيقياً . أما إذا نظرنا من الداخل – من وجهة النظر الوجودية والروحية – فإن المجتمع يصبح جزءاً من الشخصية، ويصبح مضموناً كيفياً تكتسبه الشخصية في عملية تحقيق ذاتها . وهكذا تحتوي الشخصية على المجتمع، على الرغم من أنها لم تتوحّد معه توحداً كاملاً . والمجتمع – كما قال فينيه بحق – ليس كل الإنسان ولكنه رابطة من الناس . وسمة منطقة في أعماق الشخصية لا يستطيع المجتمع أن ينفذ إليها على الإطلاق والحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع، ولا يمكن أن تتحدد بواسطته . «والحياة الروحية هي الطريق الموصل إلى الاتصال الروحي .. إلى مملكة الله » (90).

إننا يمكن أن نلاحظ أن الهدف الأساسي والجوهري الذي يبحث برديائف عنه هو التواصل الروحي، ويرى أن مهمة الإنسان هو السعي جدلياً للوصول لتلك المرحلة .. الاتصال الروحي ظاهرة روحية تعلو على الطبيعة العضوية . وإلى هذا المنحى يذهب (جارديني Guardini) فيضع الاتصال الروحي في مقابل التنظيم Organization. وتميل التصورات العضوية والطبيعية للشعب أو للمجتمعات إلى اعتبار الشخصية خلية بسيطة للهيئة القومية ومجرد جزء من كل . ومن الممكن ملاحظة هذا الاتجاه في الأيديولوجيات الشعبية كالفاشية والهتلرية والأوروبية والآسيوية (91).

وإذا كان برديائف يهدف في المقام الأول الوصول لما هو روحي فإن ذلك جعله ينتقد كل أشكال الصنمية والدولة وكل الأيديولوجيات التي تضيع ذات الإنسان وجوهرية روحه.. ويقول برديائف منتقداً الشيوعية. «ونحن لا نجد في الشيوعية غير اتصال يكره على اتخاذ طابع الاتصال الروحي، واستغلال الإنسان للإنسان، واستغلال الدولة للإنسان وسيلة من وسائل إحالة الإنسان إلى موضوع. والطريق الوحيد للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان هو وضع (الأنا) في مقابل الـ (أنت). وليست الرأسمالية أو الشيوعية المادية بقادرتين على شيء من ذلك (92).

القلق عند برديائف

والعنصر الأساسي الآخر في الوجود الإنساني الذي أود الحديث عنه هو (القلق). والقلق لم يفارقني طيلة حياتي على الرغم من أن شعوري به كان متفاوتاً، يشتد أو يخف في مراحل مختلفة من تطوري الداخلي. ومن الضروري التمييز بين القلق والخوف والضجر .

والقلق عنده يشير إلى العالم الأعلى ويرتبط بتجربة التفاهة وانعدام الأمان والوثبات في هذا العالم، والقلق يشهد على المتعالي، وعلى المسافة، وعلى الهوّة الفاغرة فاهاً بين الإنسان والمتعالي في الوقت نفسه . «والقلق شوق إلى عالم آخر.. إلى ما هو عبر حدود عالمنا المتناهي. إنه يدعو إلى العزلة في مواجهة المتعالى إنه نقطة الصراع الأعظم بين وجودي في هذا العالم وبين المتعالي. ويستطيع القلق أن ينبه وعيي بالله، ولكنه يمكن أن يعني أيضاً هجران الله لي. إنه يتدخل بين المتعالي وبين هوة اللاوجود.. هوة العدة » (93). إن القلق هو أسلوب خاص في الكينونة يتضح للموجود البشري من خلال عدم جدوى الموضوعات العالمية، وتفاهة شتى الأشياء الكائنة في هذا العالم، واتسام كل ما في الوجود الموضوعي بصبغة العدم أو اللاوجود.. والإنسان يدرك من خلال القلق (لا وجود) العالم، وضرورة الارتداد إلى (الذات). وإن كانت هذه الذات لا تخرج عن كونها مجرد إمكانية عارية للوجود. ومعنى هذا أن القلق هو الذي يصرفنا عن عالم الموضوعات، لكي يردنا إلى العنصر الأصلي في وجودنا (94)... ويرى برديائف أن القلق دليل على الشوق إلى الأبدية دائماً، وإلى عدم القدرة على مصالحة الزمان، ونحن عندما نواجه المستقبل لا يحرّكنا الأمل وحده، بل القلق أيضاً، ذلك لأن المستقبل يحمل الموت بين طياته في نهاية الأمر، وهذا ما يؤدي إلى القلق. والمستقبل والماضي معاديان للأبدية (95).

وقد عانى برديائف من قلق الزمان... فالزمان قلق والزمان ألم.. الزمان هو الذي يشعرنا بما فينا من ضعف، ونقص وتناهٍ، ونسبية وعرضية... إلخ، وعبثاً يحاول الإنسان أن يلقي في روع نفسه بأنه هو «المطلق»... يقول برديائف: «وكنت أصدم دائماً بما ينطوي عليه الزمان من ألم وتدمير لا سبيل إلى التعبير عنهما. وكنت أشاهد النهاية بعين خيالي، ولا أجد من نفسي أية قوة أو رغبة في التكيف مع العملية التي تؤدي إلى تلك النهاية » (96)... إنما الزمان كالموت.. حق على كل حي، فهو يعمل عمله في كل موجود، وهو ينخر كالسوسة في باطن كل كائن محدود! ولكن غيرنا من الموجودات – لحسن الحظ – أعجز من أن يستشعر وخز الزمان، فهو ينعم بسعادة هيهات أن يعرفها الإنسان، بينما

يظل ابن آدم طوال محياه يتحسَّر على الماضي، ويتلهف على المستقبل، من دون أن يكون في وسعه يوماً أن يقبض على الحاضر. بجمع يديه !» (97).

ويواصل برديائف قوله... كنت نافد الصبر، وكان يبدو لي خاصة أن الحب يحمل في ثناياه بذرة القلق، وكنت أعجب في كثير من الأحيان من أن يجرب الناس نشوة الحب باعتباره سروراً وسعادة خالصين.(الحب) يحيا في قلق لأنه يعنى بسر الزمان والأبدية ويضرب بجذوره إلى أعمق أعماقه. إنه يتعلّق بتعطش الزمان إلى التحقق الأبدي الذي لا يستطيع الحصول عليه (98). وكما سبق القول إن بردیائف ينفر من الحب المحدود، إنه يود الحب الإلهي أو المحبة بالمعنى المسيحي الحب الكلي وليس الجزئي. فالحب في الزمان يعتريه القلق والحيرة. وفكرة بردیائف نفسها نجدها عند غابرييل مارسل فهو يرى أن المرء حين يحب كائناً ما حباً حقيقياً، فإنه إنما يحبه في الله، ومعنى هذا أنني حين أحب شخصاً، فإنني أتجاوز ماهيته القابلة للتحديد، لكي أتوًجه بحبي نحو ما هو (أبدي) في ذات هذا الشخص (99).

وفكرة القلق عد بردیائف تنسحب على كل شيء في الحياة .. ثمة قلق في الجنس الذي يشير إلى الرغبة في إشباع الشهوة فحسب، بل يحمل طابع الطبيعة الساقطة للإنسان . ومن المحال إرواء ظمأ الجنس في ظروف هذه الحياة الساقطة، لأن هذا الظمأ يفضي إلى أوهام تجعل من الإنسان أداة لعملية بيولوجية لا إنسانية . إن ديونيوس Dionyso1 إله الموت والحياة – قد أنجب المأساة التي لا يمكن أن يتحرر منها الجنس، وذلك أن (ديونيزس) و (بلوتو) شيء واحد . والجنس يعرض الإنسان مجروحاً، ساقطاً عاجزاً عن بلوغ الاكتمال الحقيقي عبر طريق الاتحاد . إنه يدعو الإنسان للخروج من نفسه للاتحاد بالآخر، ولكنه يعود مرة أخرى إلى ذاته، ويستمر قلق اشتياقه إلى الاتحاد من دون أن تخفّ حدّته . إن شهوة الإنسان إلى الاكتمال التي جُبل عليها لا يمكن إشباعها، وعلى الأخص لا تستطيع الشهوة الجنسية إشباعها، بل إنها تُعمّق حقاً من جروح الانفصال . والجنس في طبيعة ذاته غير صحي وغير نقي .. فهو شـاهد على طبيعة الإنسان المنقسمة، والحب الحقيقي هو الذي يتغلّب على الانفصال ويصل إلى الاكتمال والطهارة (100).

ويرى أن القلق ينشأ في (الحياة) في غسق الحياة وضبابها، ثم لا يلبث أن يدفع الإنسان نحو المتعالي، والنشاط الإبداعي هو هذه الحركة نفسها نحو المتعالي، وهي استحضار صورة (الكل) الآخر في علاقته بهذه الحياة (101).

وعانى بردیائف من القلق حتى عند ارتباطه بالنواحي الدينية، فالقلق يلف حياته بشكل دائم.. يقول: وعندما ارتبطت بالأرثوذكسية الكنسية عانيت القلق

نفسه الذي أحسست به بين طبقة النبلاء، وبين الثورويين، وراقبت الارتداد ذاته عن الحرية، والعداء ذاته لاستغلال الشخص الإنساني، ومصادرة قوة الإنسان الإبداعية، كانت ظاهرة واحدة تعرض نفسها على مستوى أعمق: لأن الدين يمس أعمق أعماق الروح الإنسانية (102).

الحياة الروحية والوجود الإنساني

الوجود الإنساني – وفقاً لبردیائف – يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالروحية الإلهية ويعارض برأيه ذاك النزعة الإلهية الثنائية، ووحدة الوجود، إذ يعد هاتين النظرتين نتيجة للفلسفة الدينية الطبيعية، ويمكن أن نجمل تصوره للعلاقة بين الله والعالم من نظريته في الحرية، إذ يميز (بردیائف) بين أنواع ثلاثة من الحرية. الحرية الأولية اللامعقولة أي الجزافية، والحرية المعقولة، أي أداء الواجب الأخلاقي، وأخيراً الحرية المشبعة بحب الله. وتضرب حرية الإنسان اللامعقولة بجذورها في العدم الذي خلق الله منه العالم. ويناقش بردیائف مسألة الحرية الإنسانية باعتبارها المكوّن الأساسي للإنسان وهي التي تحدد مصيره الوجودي .

والحرية في نظر بردیائف تتصل بالعدالة الإنسانية والعدالة الإلهية في وقت واحد، ولا بد من البحث فيها عن تبرير الإنسان وتبرير الإله معاً، وعمليه العالم كلها لا وجود لها إلا في علاقتها بالحرية (103).

وفي الواقع يوجد نوعان من الحرية، الأولى هي الحرية المبدئية والثانية هي الحرية النهائية، وبين الاثنين يمتد طريق الإنسان حافل بالآلام وضروب المعاناة، وطريق الازدواجية وكان القديس أوغسطين في صراعه ضد البيلاجيويوسية (104) يقول هو أيضاً بوجود هذين النوعين من الحرية ويسميهما: الحرية الصغرى والحرية الكبرى. أما الحرية الصغرى فهي الحرية الأولى المبدئية، حرية اختيار الخير والتي تفترض إمكانية الخطيئة، أما الحرية الأخيرة «الحرية النهائية، الحرية في الله، في حضن الخير ذاته وكان القديس أوغسطين مدافعاً عن الحرية الثانية:الحرية الكبرى » (105).

ويبقى شيء مؤكد أن ما يوجد ليس حرية واحدة، وإنما حريتان: الأولى والأخيرة حرية اختيار الشر، وحرية في حضن الخير، حرية لا معقولة، وحرية في العقل، ولم يعرف سقراط غير الحرية الثانية، الحرية العاقلة. وبالمثل فإن العبارة الإنجيلية القائلة : «(اعترفوا بالحقيقة، وستجعلكم الحقيقة أحراراً)» تتصل بالحرية الثانية، الحرية في حضن المسيح. وعندما نقول إن الإنسان

ينبغي أن يتحرر من التيارات الأدنى من سيطرة الشهوات، وأن يكف عن أن يكون عبداً لنفسه وللعالم المحيط به، نضع نصب أعيننا الحرية الثانية. والتطلع الأسمى لحرية الروح يتصل بالحرية الثانية. وقد كانت حرية آدم الأول، وحرية آدم الثاني أعني حرية المسيح – حريتين مختلفتين، فالحقيقة تجعل من الإنسان حراً، ولكن ينبغي على الإنسان أن يجنب بحرية هذه الحقيقة، ولا ينبغي أن يكون مكرهاً، وأن لا يأتي إليها عنوة وقهراً، والمسيح يعطي للإنسان الحرية النهائية ولكن ينبغي على الإنسان أولاً أن يكون قد آمن – عن حرية – بالمسيح (106).

وفي هذا الإيمان الحر بالمسيح تستقر كل ما للمسيحي من كرامة وكل معنى لفعل الإيمان الذي هو قبل كل شيء فعل من أفعال الحرية، وكرامة الإنسان وكرامة الإيمان تفترضان الاعتراف بالحريتين، حرية في الاختيار الحر للحقيقة، وحرية في الحقيقة، والحرية لا يمكن أن تتطابق مع الخير أو مع الحقيقة أو مع الكمال، فإن لها حقيقة مستقلة، فهي الحرية وليست هي الخير. وكل خلط أو تطابق مع الخير نفسه أو مع الكمال يعد نفياً للحرية، وتوطيداً لسبل القهر، والخير القسري يكون خيراً، بل إنه يغوص في الشر، بيْد أن الخير الحر، الذي هو الخير الحقيقي يفترض حرية الشر. غير أن حرية الشر تفضي إلى تحطيم الحرية نفسها، وإلى انحلالها إلى ضرورة سيئة .

إن برديائف يريد من المعرفة فكرة التواصل بين الذات والوجود وهنا يحدث ما يعرف باسم إنارة الوجود عند برديائف .

فالذات العارفة عنده ينبغي أن تكون بالضرورة وجودية، ومعرفتها تتوغّل في سرّ الوجود وفي أعماق أكثر من أن تكون انعكاساً للوجود الموضوعي، ومشاركة الذات العارفة في الوجود سابقة لمعرفتها، وتجربة الوجودية سابقة لمعرفتي، ولهذا السبب فإن المعرفة تذكر (107).

وبردیائف يميز بين نوعين من المعرفة : الأول: المعرفة العقلية الموضوعية التي لا تتجاوز حدود العقل ولا تدرك إلا ما هو عام .

الثاني: المعرفة الباطنة في الوجود التي يستطيع العقل بها أن يدرك اللامعقول والفردي بعد ذلك يعلو على العام. وهذه المعرفة مرادفة للاتصال الروحي والمشاركة. وهكذا يمكن أن ننظر إلى المعرفة من زاويتين مختلفتين من وجهة نظر المجتمع، الاتصال بين الأفراد بالوسائل الموضوعية العامة، أو من زاوية الاتصال الروحي الوجودي، والنفاذ إلى أعماق الفرد .

وهذه التفرقة بين نوعَي المعرفة نقطة أساسية في فلسفة برديائف. وهو يعترف بذلك فيقول: «هذا هو جوهر تفكيري. فالمعرفة الموضوعية تظل اجتماعية دائماً لأنها تخفق في فهم الذات الوجودية » (108).

والفكرة التي تزعم أن كل مجالات الوجود يجب أن تتعرض للإحالة العقلية والاجتماعية فهي فكرة مخطئة ومعادية تماماً للمسيحية. وهي نتيجة للنزعة العلمية لا للعلم نفسه، ولمحاولة إحالة درجات المعرفة وأشكالها التي قد تحدّدت صحتها تحديداً ضيقاً (109).

ويواصل بردیائف قوله: والمعرفة القائمة على المبادئ العلمية وعلى الأشكال الاجتماعية المقررة لا تستطيع أن تحقق الوحدة أو الواحدية، وأي وحدة يمكن الوصول إليها عن هذا الطريق تصبح بمعزل عن الوجودية. والتساؤل كيف يمكن توحيد المتناقضات والمتقابلات؟ ويجيب بردیائف: الوحدة النهائية التي تحل فيها المتناقضات والمتقابلات يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة النورانية، هذه المعرفة المطلقة التي تحمل في طياتها الاتصال الروحي بالله ومملكة الله. أما في المجتمع الموضوعي فهناك دائماً نوع من الثنائية أو الصراع بين مبدأين أو التناقض والمأساة (110).

وتكشف الذات العارفة عن نشاطها بوسيلتين : الأولى: بالإحالة الموضوعية، وهي عملية تساعد الذات على توجيه نفسها في عالم ساقط مظلم يحتجب فيه سر الوجود، وتكره فيه الذات على الخضوع. والتكنولوجيا هي النتيجة العليا لمثل هذه المعرفة الموضوعية (111). ولقد وجه بردیائف انتقادات لما تتسم به الرؤية التجريبية من نزوع نحو التموضع، وذهب إلى أن هذا النزوع يؤدي إلى النتائج الآتية: اغتراب الموضوع عن الذات، امتصاص الفردي والشخصي الذي لا يمكن أن يتكرر وفي ما هو عام وشامل بطريقة لا شخصية وكذلك سيادة الضرورة، والحتمية الخارجية، وسحق الحرية واختفاؤها. والتكيف مع الطابع الشامل للعالم والتاريخ، ومع الإنسان العادي (المتوسط) وصبغ الإنسان آرائه بصبغة اجتماعية تدمر الشخصية المميزة (112).

ويبدو أن نيقولا بردیائف يعتقد أن التموضع Objectification ليس مقطوع الصلة بسقوط الإنسان ... لكنه يعتقد أن علينا أن نعود الآن إلى نمط جديد من المشاركة فالفلسفة الوجودية تقدم انتقالاً جديداً من تأويل المعرفة بوصفها تموضعاً إلى فهمها بوصفها مشاركة واتحاداً مع الموضوع والدخول معه في علاقة تعاون (113).

ويرى برديائف أن الفهم الموضوعي والإحالة الموضوعية للأشياء وللذات هو فقد لإنسانية الإنسان، ويوم تصبح الرؤية العامة في المجتمع رؤية موضوعية تفقد الذات أصالتها، وكثيراً ما حدثت مثل تلك الرؤية الموضوعية للتاريخ الإنساني وهنا يصبح التاريخ فاقداً للمعنى ...« إن التاريخ الحديث كله بما فيه من عقلانية ووضعية وإيمان بالعلم – كان عصر ليل لا نهار ..» (114).

الثانية: تستطيع الذات أن توجد نفسها عن طريق الفلسفة الوجودية التي تستغني عن الإحالة الموضوعية، وفي هذه الحالة لا تدرك الذات الموضوع، وإنما تدرك الوجود الإنساني، وعن طريق هذا الإدراك تصل إلى فهم الله والعالم. وهكذا تكون المعرفة على ضوء الفلسفة الوجودية فاعلة وخالقة. وأن يكون ذلك بطريقة مختلفة نوعاً ما. فهي تستطيع أن تنير العالم الموضوعي حيث يتكشف بها المعنى، معنى الوجود الإنساني، ومعنى الكون باعتباره جزءاً من الوجود الإلهي. غير أن كل كشف عن المعنى يأتي نتيجة لنشاط روحي، ونتيجة لعمل العقل المتكامل لا الجزئي. وإدراك الوجود معناه إنارته وإبراز مغزاه، ويتبع ذلك بعثه من جديد وإغناؤه بعناصر لم تكن مميزة حتى ذلك الحين (115).

إن برديائف يشعر بالغربة الذاتية وسط العالم الموضوعي، وعلى ذلك فإن قضيته الأساسية هي البحث عن التناغم بينه وبين ذاته وبينه وبين العالم المحيط به .

وتفكير برديائف يذكرنا بتفكير بول تيلش، حيث يرى تيلش أن «الوجود الإنساني انفصال». إن الإنسان حقاً في العالم.. لكنه منفصل عن العالم.. منفصل عنه حتى من مجرد السؤال الذي يسأله الإنسان عن العالم.. فالسؤال يعني أنني لا أمتلك العالم، وأنه على مساقة مني، «الإنسان قادر على أن يسأل لأنه منفصل عنه على حين أنه يشارك في ما يسأل عنه » (116).

واغتراب برديائف وشعوره بالانفصال عن كل ما يحيط به جعله يتأمل المعرفة ويحللها. وهنا نجد برديائف يفرق بين المعرفة الموضوعية والمعرفة الذاتية. وبفهمنا لتلك القضية يمكننا بعد ذلك أن نفهم بشكل جيد قضية الدين .

ويرى برديائف أنه حينما تحاول نظرية المعرفة في أثناء مواجهتها الذات بالموضوع أن تجردهما معاً من الوجود، فإنها تجعل فهم الوجود أمراً مستحيلاً ووضع المعرفة في مواجهة الوجود بحسبانه موضوعاً مفهوماً، وإن يكن مجرداً بحيث لا يمكن الاتصال به اتصالاً روحياً، والحالة الموضوعية هي نفسها مصدر هذا التجريد الذي ينفي كل اتصال روحي. أي كل مشاركة في الموضوع كما

يعبر عنه ليفي برول، ورغم أنه من الممكن تأليف التصورات عنه، وطبيعة الموضوع عامة عمومية خالصة وهي لا تنطوي على أي عنصر من عناصر الإحالة التي تعد من السمات المميزة للفرد، وهذا هو حقاً التمييز الأساسي بين الذات والموضوع (117).

وبرديائف يرفض أن يصبح الوجود بمثابة موضوع يدرَك منفصلاً عن الذات المدركة له، إنه يهدف أن يصبح التكامل والتناغم قائماً بين الطرفين، المعرفة هي إدراك الوجود عن طريق الوجود، وأن الذات العارفة ليست مضادة للوجود كأنه موضوع، وإنما الذات العارفة حقيقة قائمة بذاتها . وبعبارة أخرى (الذات وجودية) ، والطبيعة الوجودية للذات هي إحدى الوسائل الروحية لفهم سر الوجود، وهو فهم لا يقوم على التقابل بين الفلسفة والوجود ولكن على اتحادهما الداخلي الوثيق، وبذلك تكون المعرفة الصادقة تنويراً للوجود Aufklarung إذا شنا أن نستعيد المعنى الحقيقي لكلمة زيَّفها القرن الثامن عشر وحطَّ من قدرها (118).

ويواصل برديائف رؤيته للمعرفة والإدراك فيرى أن الإدراك فعل خالق في صميم الوجود، وأنه ومضة من النور التلقائي، ومعبر من الظلام إلى النور. غير أن الإدراك ليس مجرد إنارة للوجود، إنه النور نفسه في أعمق أعماق الوجود (119).

ويقول برديائف أيضاً: إن الإدراك الحسي بما له من طبيعة بالغة العمق، لا يمكن أن يكون مجرد انعكاس طيّع للواقع أو تكيَّف مباشر للمعطيات، بل هو أيضاً تغيير إيجابي لشكل الوجود الخارجي وإضفاء للمعنى عليه (120).

إن ما استرعى انتباه برديائف هو إدراكه لمهمة الإنسان في الوجود، إنها مهمة ميتافيزيقية عليه أن يكتشف عالم الروح على الرغم أنه يعيش في عالم الموضوعات والأشياء الساقطة، إنه يعني بالدرجة الأولى فلسفة للروح، وهو بذلك ضد الفلسفة الطبيعية Nature. والإنسان بين وجوده الروحي ووجوده الموضوعي تتبدى مأساته وأزمته .

يقول برديائف: «إنني أحيا في عالَمين، العالم الذاتي وهو عالمي المبجَّل والمقرَّب إلى نفسي وعالم الأشياء الموضوعية وهي التي توجد من أجلي، ورغم ذلك هي منفصلة عني وغريبة عن ذاتي، وأنا أجد نفسي مضغوطاً عليّ بقوة من كل الأشياء التي حولي ولذا فالعالم الموضوعي لا يحمل معنى ولا يمتلك معنىً إبستمولوجياً، بل هو أيضاً بمحاضرته لي وضغطه عليّ يحمل معنًى ميتافيزيقياً !!» (121).

وعلى ذلك فالموجود الإنساني عند برديائف يمثل نقطة الالتقاء بين عالمين، أحدهما العالم الذاتي والآخر العالم الموضوعي. وعلى ذلك حمل الإنسان في داخله الثنائية. إن الموجود البشري عبر التاريخ كان يدرك نفسه دائماً باعتباره صورة ومحبة الله ولكنه أيضاً كان على يقين بأنه ليس إلا مجرد قطرة في محيط الضرورة الطبيعية وحدها، فيا له من موجود مأساوي غريب، فهو منقسم ومزدوج باللغة الهيجلية. إنه يمتلك صورة الملك الذي من حقه أن يمتلك كل أشياء الطبيعة من حوله، وفي الوقت نفسه يحمل صورة العبد، فهو عبد لكل أشياء الطبيعة، إنها ازدواجية ومأساوية الوجود الإنساني عند برديائف .

إن برديائف يريد أن: «يؤكد أن الميتافيزيقا هي عمل للإنسان ككل والبحث عن ميتافيزيقيا تكون في صورتها علمية تماماً، ميتافيزيقا بوصفها علماً موضوعياً دقيقاً هو سراب واهم. فلا يمكن أن تكون الميتافيزيقا إلا إدراكاً للروح، وفي الروح وبواسطة الروح، فالميتافيزيقا تكمن في الذات التي تخلق القيم الروحية وتقوم بفعل متعال، لا في الموضوع بل في أعماقه الخاصة التي تكشف عن ذاتها (122).

إن برديائف يريد منا أن نرى البعد الآخر للذات، فوراء الإنسان الطبيعي الإنسان الحياتي الذي يتحرك وسط الأشياء الموضوعية يوجد إنسان آخر، إنه الإنسان الميتافيزيقي الطبيعي للروح... ويسميه برديائف الإنسان المتعالي بلغة كانط... وراء الإنسان الطبيعي الإنسان الاجتماعي يتوارى الإنسان الحقيقي الآخر أي الإنسان الترانسندنتالي إنه الإنسان الجواني، الذي يكون دائماً خارج التموضع، ولهذا الإنسان المتعالي الأصيل ينتمي كل ما يتعلّق بالحرية والروح (123).

الفصل الثاني

نقد أشكال الدين الوضعي

ثورة كيركجارد على المسيحية القائمة

يرى كيركجارد أنه في العصر الحديث يُعد خداعاً هائلاً بلا معنى أن نتحدث عن أمم مسيحية ودول مسيحية أو حتى شعوب مسيحية – لقد كان هذا هو جوهر هجوم كيركجارد، ولكن تعبيره كان مباشراً وقوياً. ولهذا يعد الهجوم على العالم المسيحي من أقوى الجدليات التي كتبت حتى الآن، وأسلوب كتابه بعيد عن أسلوب أعماله المبكرة المليء بالخيال المعقَّد، إن الأسلوب هنا مباشر ونشيط وقوي، حتى يمكن اعتباره خشناً، فلقد أصبح كيركجارد جاداً ويحمل في أعماقه ثأراً. وفضلاً عن التأثير التاريخي لهذا العمل على معاصري كيركجارد، فإن (الهجوم على العالم المسيحي) يطرح أشد الأسئلة جدية عن إمكانية وجود دين يصبح ذا قوة تنظيمية مؤسساتية (124).

إن مشكلة جعل الدين ذا قوة تنظيمية مؤسساتية قد تناولها وجودي آخر، هو دوستويفسكي في قصته الرمزية (المحقق الكبير). من الناحية الفكرية فإن دوستويفسكي كان منحازاً لجانب كيركجارد، وكان يقصد بالمحقق الكبير السيد المُطاع الذي يعطي الناس الخير والسلام ويريحهم من آلام أنفسهم... وبينما يحكي دوستويفسكي حكايته الرمزية (التي رويت على لسان إيفان كرامازوف) فإننا نكتشف بلا أدنى شك أن المحقق الكبير شخصية صادقة لها صدقها الذي يتعرف عليه المسيح نفسه بعد عودته إلى لأرض ويقبِّل وجنتي المحقق قبلة أخيرة. على ذلك ويقول المحقق إن الناس قطيع من الأغنام، ويجب أن يستريحوا من ذاتيتهم. يقول ت. س. إليوت.. إن الجنس البشري لا يستطيع تحمّل الحقيقة بشكل كبير، بابا البابوات يريح الناس من عبء كونهم مسيحيين، ولكنه في الوقت ذاته، يتركهم يعتقدون في سلام وهدوء أنهم كذلك (125). ويُصر نيتشه الملحد الديني العاطفي على الحاجة إلى مؤسسة دينية ألا وهي الكنيسة لكي تحفظ الأغنام في سلام، واضعاً نفسه بهذا القول في موقف مضاد تماماً لكيركجارد .

ويقول نيتشه إن (آخر مسيحي) قد مات على الصليب (126). ويمكننا – بروح مختلف للمصطلح – أن نطبق هذا المصطلح على كيركجارد ونقول إنه كان آخر مسيحي، أو على الأقل كان آخر الكتّاب المسيحيين . إن هذا قد يبدو قولاً متناقضاً على ضوء حقيقة أن اللاهوت البروتستانتي الموجود اليوم يعتمد بشكل كبير على ما قاله كيركجارد . إن علماء اللاهوت من كارل بارث Karl Barth وإميل برونر Brunner يرمزون للعداء .. الشديد للبروتستانتية الليبرالية، وهم يتبعون كيركجارد في تأكيد التناقض المطلق (للإيمان). ولكننا لا نجد في أعمال هؤلاء الصيغة الشخصية كما نجدها عند كيركجارد، ولا يطرح أحد منهم مشكلة المسيحية بشكل شخصي، ولا يسأل أحد منهم نفسه، إذا كان حقاً يأمل أن يكون مسيحياً . إن الوجوديين المتدينين في هذا القرن مثل برديائف ومارسيل لا يوافقون على اختراق كيركجارد العاطفي للقضية الأساسية،

بشكل أكثر مما يوافقه عليه القساوسة البروتستانت، والاستثناء الوحيد لها هو ميجول أونامونك الذي يجعل مشكلة الدين تقع على عاتق رغبة الفرد في السعادة الأبدية .

إن مقارنة هؤلاء الكتاب الدينيين بكيركجارد لا يقصد بها الحط من قدرهم، فهم جميعاً على قدر من الحنكة والقوة والتعمّق، ولكن داخل حدودهم الشخصية فإن المقصود بهذه المقارنة هو لفت الأنظار لحقيقة أن نوع مسيحية هؤلاء الناس مختلفة تاريخياً عن مسيحية كيركجارد. إنهم أيضاً أقل من كيركجارد فكرياً، لذا فالمقارنة هنا ستكون غير منصفة .

قال كيركجارد: لو أتيح لي أن أكتب شيئاً على شاهد قبري، لما اخترت إلا عبارة بسيطة «الفرد المنفرد». إن التاريخ قد يكون حفر قبراً لذلك الفرد الذي كان آخر من تحدث معه (127).

يقول كيركجارد : إننا لا نصبح أشخاصاً جادين حتى نصبح متدينين بشكل حقيقي .. وهذه الجدية تشير إلى تلك الجدية البسيطة لشخص وصل أخيراً إلى مركزه في الحياة، وهو لهذا مشغول تماماً في إعداد مشروع حياته . إن هذا الشخص يوجد تحت عين الأبدية، ولهذا فكل ما يفعله في هذه اللحظة حقيقي بشكل مطلق . لذا فمن الملائم هنا أن آخر عمل في حياة كيركجارد كان يجب أن يكون عملاً وجودياً خالصاً، وهو الهجوم على مسيحية مواطنيه، ومن ثم على المسيحية العامة المعترف بها من قبل العالم الحديث كله . ثم طبع هذا الجدل باللغة الإنجليزية تحت عنوان (الهجوم على العالم المسيحي). ولكن كيركجارد قام بطبع جزء جيد منه كسلسلة من الكتيبات تحت عنوان الفوري «The Instant». إن العنوان الذي أعطاه لهذه الكتيبات الأخيرة، حيث أصبح التفكير فعلاً عملاً وجودياً قوياً مثل لكمة قوية من قبضة اليد، هذا العنوان له مغزى، لأنه يخبرنا أن المفكر هنا يقف ويرغب في الوقوف وجذوره تضرب بقوة في مكانه (128).

لقد ثار كيركجارد على العصر بأكمله وهي ثورة في نفسه الوقت على الكنيسة والمسيحية.. أصبح كيركجارد بشدة ضد فكرة الوجود الجماعي هذه، فقد بدا له أي نوع من الاندماج في (النظام) أو (البشرية) أو (المسيحية) كقوة تسطيح في هذا العصر. لا مجال للقول: إن فكرة الاشتراكية والجماعية ستكون منقذ العصر.. ومبدأ التعاون «الذي تقتصر صحته في أحسن الأحوال على العلاقة مع المصالح المادية» ليس في عصرنا مبدأ تأكيدياً، بل هو سلبي وهروبي... وهو صراع حسّي يكمن جدله في كونه يقوي الأفراد، وفي الوقت نفسه يضعفهم، فهو يقويهم من خلال ما هو رقمي في الاندماج، وهذا من الناحية الأخلاقية

يعادل إضعافهم. يقول كيركجارد: «إن الغلطة الكبرى للاشتراكية تكمن في اعتقادهم بأنها تستطيع حل مشكلة المساواة في إطار العالمية مع أن جوهر هذه هو التباين » (129).

لم ينصرف اهتمام كيركجارد إلى المساواة البشرية، بل إلى التفرد المسيحي حيال (الكتلة). وبعكس ما فعلته النظريات الخيالية حول المجتمع، فقد أراد فك رموز الوثيقة الأولى التي بهت لونها لعلاقات الوجود الإنسانية، وهي علامات فردية. فالمرء لا يستطيع مواجهة اضطراب العصر إلا بالطريقة التي تضفي على الوجود الإنساني (وزناً ضرورياً)، ليصمد في مجرى الزمن أمام الأبدية، والحقيقة أن القضية الأساسية بالنسبة له كانت أيضاً اغتراب الإنسان، ولكن ليس في العالم، بل في المسيحية القائمة التي تداخلت مع العالم والدولة وامتزجت بهما .

استخلص كيركجارد في المنشورات التي جعل عنوانها (اللحظة) لأنه يجب أن يحسم فيها انتصار المسيحية أو الدنيوية النتائج القصوى من رغبته في أن يكون فاعلاً. فهو يحتجّ بسخرية لا حدود لها ضد الوسطية البروتستانتية لمسيحين الدولة، ممن يتوسطون بين العالم ويسوع، ويحتج في الوقت نفسه ضد توسط هيجل للدولة مع المسيحية. وهو يبدأ الجملة الأولى من العدد الأول بتفسير ساخر لأطروحة أفلاطون حول حكم الفلاسفة في الدولة: «يقول أفلاطون، كما هو معروف، في مكان ما من دولته (يقصد كتاب أفلاطون): يمكننا أن نأمل في البدء بعض الخير، إذا ما وصل إلى دفة الحكم من لا يرغبون فيه.. هذه الملاحظة تنطبق أيضاً على العلاقات الأخرى، حيث يجب القيام بعمل جدي لإصلاح بعض الأمور (يقصد المسيحية).. لا يستطيع السياسي الحقيقي أو المسيحي الحقيقي امتلاك أية رغبة في الحكم، لأنهما يعرفان ما هي الدولة من جهة، وما هي المسيحية من جهة أخرى، ويعرفان أن ما هو إنساني يحمي ما هو إلهي في الدولة المسمّاة مسيحية.. ويضيف ملمحاً إلى هيجل: وكما يحدث في كل مكان فقد خطر الآن لجوهر جد عقلي هو الدولة القيام بأمر مناف للعقل مثل حماية ما هو إلهي. إن هذه حكاية طويلة، ترتبط أساساً بتعرّض المسيحية في مجرى العصور لمعاملة تتنافى بصورة متزايدة مع طابعها الحقيقي كشيء. فَكِّر بأي رجل دولة في عصر دول المسيحية في العالم واسأله: ماذا ترى، ألا تعتقد أن هذا الدين يصلح لأن يكون ديناً للدولة؟ وهو سيعتبرك في أغلب الظن مجنوناً يستحسن ألا يرد على سؤاله. أما إذا سخَّر الخوف البشري الجبن، والاعتدال، والمصلحة الدنيوية لخدمة المسيحيين (وقد صارت مخلوقاً يدعو إلى الرثاء بسبب نوع الخدمة التي تقدم لها) يجب أن تشكر الدولة كثيراً على حمايتها لها. مهما يكن الأمر فإن ما هو إنساني يعجز عن حماية ما هو إلهي، والمسيحية الحقة هي خلافة يسوع التي

تتنكّر تنكّراً قطعياً لكل ما هو دنيوي... لقد دعا يسوع المسيح إلى الاعتراض على كل الطقوس الوثنية ونادى بالمسؤولية والطاعة الداخلية.. ودعا أن تكون الحياة وجوداً يقابل الآخرة أنه يرى أن المسيحية ذاتية وليست طقوساً خارجية، وعلى الرغم من أن المسيح تحدّث عن الثواب والعقاب، فقد كان يرى أن أساس العبادة أو الطاعة يكمن في رغبة الفرد أن يكسب وجوده الحقيقي الأصيل «فمن يطلب كسب حياته سوف يفقدها، لكن من يخسر حياته سيحتفظ بها » (130). إن الوجود الحقيقي هو الذاتية ولكن من يخسر ذاته هو الذي يفقدها في كل ما هو حياتي ودنيوي.. وهذا الدنيوي يوجد بالنسبة للإنسان في شكل الدولة بالدرجة الأولى. ومن هنا تتجه (اللحظة) ضد الكذبة المعترف بها حول التوافق المزعوم بين المسيحية والدولة. لنفرض أن الدولة وظفت ألف شخص، يعيشون مع أسرهم من... متع المسيحية، هذه العملية ستكون محاولة جدية لجعل المسيحية مستحيلة إن أمكن. لكنها لن تكون مع ذلك في خطورة ما يحدث فعلياً، عندما توظف الدولة ألف إنسان، لهم، كناشرين للمسيحيين، مصلحة مادية في : 1- أن يسمي الناس أنفسهم مسيحيين .. 2- أن يجهلوا ما هي المسيحية في الحقيقة.. إن الأضرار الناجمة عن وضع كهذا لا تحدث باسم منع المسيحية بل يتسبب بها جهد يستهدف (نشرها وإعلانها) والعمل في سبيلها. أليس هذا هو الأمر الأكثر خطورة، الذي يمكن تصوّره لجعل المسيحية مستحيلة في الواقع؟ هذه المسيحية الدولتية أو الشعبية، التي بشر بها في الدانمارك جروند تفيك هي نقيض ما يعلنه العهد الجديد كحقيقة. لقد ألغى المذهب المسيحي الحديث من خلال نشره. هكذا انقلبت مصالحة هيجل للكنيسة مع الدولة إلى غضب ديني لدى كيركجارد، واجتماعي لدى ماركس (131).

إن المسيحية الحقيقية هي الذاتية... وتتبدى أهمية المنهج الذاتي في إصرار كيركجارد على قبول المسيحية قبولاً ذاتياً ينأى عن أي موضوعية. يقول كيركجارد: إن قبول المسيحية قبولاً موضوعياً يعد من قبيل الوثنية أو الخرافة... فالمسيحية طريقة للحياة، وإذا قبلناها كمجرد طقوس، أو إذا قمنا بتفسيرها تفسيراً عقلياً، فإننا بذلك نحيلها إلى عبث (132). إن المنهج الذاتي يشِّيد دائماً علاقة تربط بين العقيدة وبين الحياة وبين الفعل، ولكي نعطي للعقيدة حقيقتها فإن هذا المنهج يحتوينا كأشخاص إذ يجب علينا أن نكون على استعداد لأن نجد أنفسنا في ما نعتقده وأن نفهم معنى العقيدة خلال خبرتنا الذاتية التي نمر بها .

لقد كان كيركجارد يعرف أن حل فيورباخ للاهوت هو نتيجة منطقية شرعية من نتائج إدخال هيجل للمسيحية في تاريخ روح العالم. وهو يستشهد بجملة من (جوهر المسيحية) تقول إن سر اللاهوت هو الإنثروبولوجيا). إنه يستشهد بهذه

الجملة بمناسبة الدفاع ضد تحويل هيجل (للتوسط الوجودي) المسيحي إلى معتقد ميتافيزقي .

يقف كيركجارد في هذه القضية إلى جانب فيورباخ، يصالح بذكاء الكفر مع الإيمان، والمسيحية مع الوثنية. (يبدو التأمل الحديث وكأنه أوشك أن ينجز العمل الخارق، ألا وهو مواصلة السير على الجانب الآخر من المسيحية، أو قطع شوط بعيد في فهمها، يرجعها إلى الوثنية تقريباً. إنه لأمر مفهوم تماماً أن يفضل أحد ما الوثنية على المسيحية أما أن يعتبر الوثنية أسمى ما في المسيحية، فذلك ظلم لها، لأنها تصير عندئذ غير ما هي، مثلما تقلع الوثنية عن أن تكون شيئاً مما سبق وكانته بالفعل (133). يضيف كيركجارد: إن التأمل الذي فهم المسيحية تماماً، وأعلن ذاته في الوقت نفسه كتطور أعلى بداخلها، اكتشف بطريقة تدعو للعجب عدم وجود عالم آخر، وقال: إن مفهوم (فوق) و(العالم الآخر) وما شابه ليس سوى ضيق الأفق الديالكتيكي للفهم النهائي » (134).

ولا تتحدد علاقة كيركجارد مع فيورباخ من خلال تناقضهما المشترك مع هيجل فقط. بل ومن خلال شكل من أشكال التعاطف مع هجوم فيورباخ ضد المسيحية القائمة. ثمة أهمية كبيرة إجمالاً لبورنه وهاينة وفيوبارخ ومن يماثلهم من الكتّاب بالنسبة لمن يجري تجارب، فهم يعرفون غالباً معلومات جيدة حول ماهية الدين، وهذا يعني أنهم يرفضون بثقة أية علاقة مع الدين، إنهم يتميزون بذلك عن الذين يتعاطفون معهم، ممن ينهمكون، من دون فهم ما هو ديني، انهماكاً فاشلاً دوماً في تفسير الدين. في المقابل، تتيح وجهة نظر معادية عداءً جذرياً للمسيحية معرفة ماهيتها بوضوح مماثل للوضوح الذي تتيحه وجهة نظر مسيحية متحمسة، لجعل هذه القضية ذات طابع شخصي .

ويقول كيركجارد بتعبير أكثر مبدئية في اليوميات: إن الكُتّاب من أمثال فيورباخ الذين هم التشكيلة الأخيرة من المفكّرين الأحرار، يمكن أن يفيدوا المسيحية كل الفائدة، لأنهم يدافعون عنها أساساً ضد مسيحيي هذه الأيام، الذين ما عادوا يعرفون أنها لم تعد إنسانية وتقدمية، بل صارت عالماً مقلوباً، ويختتم كلامه بالقول اللاتيني : «(من خصم يأتيك الرأي السديد)» مشيراً إلى أهمية فيورباخ لفهم المسيحية «في عالم يسمى نفسه مسيحياً، بينما هو في الواقع ينفي المسيحية)» (135).

يرى كيركجارد أن الإيمان فردي وذاتي وهو يتصل بالباطن الإنساني وعلى ذلك فإن كل التعاليم العقلية في هذا المجال لا فائدة منها.. ولعل أهمية تأكيد كيركجارد على الذات يكمن في النتيجة المترتبة على ذلك وهي التقليل من

أهمية الكنيسة ودورها ويقول كيركجارد في هذا الصدد.. أن السبب الحقيقي وراء هجومي على الكنيسة يكمن في أن تعاليمها تتجاهل المخاطرة والمفارقة من الإيمان (136).

ويصر كيركجارد على أنه لا يوجد أي مقدار من الاعتقاد في تعاليم الكنيسة يمكن أن يعادل الإيمان الذاتي القلبي، ويذهب إلى القول بأن ملايين البشر الذين يعتنقون المسيحية لا يمكنهم تحويلي عن اتخاذ قراري بنفسي، لأن تلك الملايين قد تكون خاطئة، والكنيسة تكون مخطئة حين تجعل المسائل المسيحية، معقولة بل ومتوافقة مع التيار العام السائد (137)... ويواصل كيركجارد هجومه بقوله: إن خطر البروتستانتية يتجلى في كونها تتحول إلى مسيحية (لمصلحة الإنسان) وإلى (رد فعل ما هو إنساني على ما هو مسيحي)... وعلى ذلك يرى كيركجارد أنه من الخطأ الفادح أن نقرر بأن عقيدة الكنيسة الآن هي نفسها عقيدة ما سبقها من كنائس، وأن كل كنيسة تحقّق ذاتها خلال العصور التي توجد فيها، وعلى ذلك فإن كنيسة اليوم غير كنيسة الأمس .

إن جملة هيجل القائلة: (يكون الله جوهرياً (في التفكير فقط)، لأن الروح المتلقاة هي ذاتها الروح المتلقية، تتحول لدى كيركجارد، عبر مبدأ فيورباخ حول الجوهر الأنثروبولوجي للحقيقة المسيحية وإلى أطروحة وجودية وهي أن الله موجود فقط في الذاتية ومن أجل الذاتية الخاصة بعلاقة – إلهية، مختلف من حالة لأخرى. وانطلاق من هذا المفهوم الأساسي اللاهوتي – الوجودي، هدم كيركجارد موضوعية المسيحية التاريخية. إن نقده للعالم المسيحي المكتسب طابعاً دنيوياً في الكنيسة والدولة، وفي اللاهوت والفلسفة، هو نقده للمسيحية التي صارت (إيجابية) أي مغتربة. ومقياسه، كنقد، هو ضمنية التملك الخاص من خلال ذاتية موجودة. بهذه المقولة حول (ذاتية الحقيقة)، التي صارت ذاتية إلى حد النفي الكامل للوجود الموضوعي، وحقيقة في الوقت نفسه بمعنى مستقل عموماً، يقف كيركجارد على الحد الفاصل تماماً لتلك الصلة بين الله والإنسان التي ثبتها فيورباخ في الإنسان. لهذا السبب، يعد إرجاع فيورباخ للدين المسيحي إلى (شعور) الإنسان الحسي، إذا ما نظرنا إليه من منظور تاريخي، مجرد تمهيد حسي للتجربة الوجودية التي أجراها كيركجارد، ومحا من خلالها الفاصل التاريخي في (التزامن) الداخلي، وأراد استعادة المسيحية الأصلية عند نهاية سقوطها بأن ربطها بالوجود الخاص بكل إنسان. وهو يشحن بقوته الفكرية، الشعور الديني (بعاطفة مضادة للعقل).

تعتبر المسيحية، بالنسبة للنظرة الموضوعية شأناً مطروحاً (موضوعاً) في الواقع، يجب السؤال عن حقيقته بطريقة موضوعية صرفة، لأن الذات

المتواضعة هي ذات لها من الموضوعية ما يجعلها تبقي نفسها خارج الموضوع.. أو ترى ذاتهامن دون تردد كذات مؤمنة في كل الأحوال بهذا الفهم الموضوعي. من جهة أخرى يمكن للحقيقة أن تعني : 1 - الحقيقة التاريخية .. 2 - الحقيقة الفلسفية .

فإذا ما نظرنا إليها كحقيقة تاريخية، وجب علينا إيجادها من خلال تأمل نقدي للأخبار المختلفة.. إلخ، أي باختصار، بالطريقة ذاتها التي يتم الوصول بها عادة إلى الحقيقة التاريخية. أما إذا سألنا عن الحقيقة الفلسفية فإننا نسأل عندئذ عن علاقة المذهب المعطى تاريخياً والمعترف بصحته مع الحقيقة الخالدة. هكذا تسأل الذات الباحثة والمتأملة والعارفة عن الحقيقة، لكن ليس عن الحقيقة الذاتية، حقيقة التملك. إن الذات الباحثة تهتم إذاً بالعاطفة، ولكن اهتمامها ليس اهتماماً شخصياً بصورة لا نهائية .

ورغم هذا التأكيد على العاطفة، فإن التعارض الأساسي بين هيجل وكيركجارد ليس في الوقف الحجاجي للذات العاطفية في مواجهة العقل الموضوعي، بل في فهمها لعلاقة التاريخ بالمسيحية. فقد اعتبر كيركجارد علاقة الحقيقة المطلقة مع سيرورة التاريخ مأزقاً، حاول حله حلاً مفارقاً – ديالكتيكياً. في حين وضع هيجل مطلق المسيحية في التاريخ العام للروح فاستحال ظهور قطيعة بينهما. عندما يفكر كيركجارد، بعكس هيجل، في التناقض، ويسعى لإقامة (النغمة الأبدية) على المعرفة التاريخية، فإنه يضطر لأن يريد ذاتية التملك المسيحية، بالتناقض مع انتشارها التاريخي، وأن يضع مفهوماً للتاريخ يتجاهل القوة الموضوعية لما يحدث، وينقلب المعنى التاريخي إلى عكسه .

ثمة مهمة لتملك كيركجارد هي: إلغاء السنوات الألف والثمانمائة المنصرمة، وكأنه لم يسبق لها أن وُجدت على الإطلاق. أما الهدف فهو إقامة (تزامن) داخلي مع المسيحية الأصلية، يصبح ممكناً إذا تحوّلت المسيحية القائمة منذ قرون من واقع تاريخي عام إلى ممكن خاص بكل إنسان، وصارت بهذه الصورة نوعاً من (المسلمة). بهذا التحوّل، يصير الله بدوره مُسلّمة، وإن ليس بالمعنى الرث الذي يفهم به في العادة، ويصبح واضحاً بالأحرى إن الطريقة الوحيدة لإقامة علاقة بين موجود ما وبين الله هي دفع التناقض الديالكتيكي للعاطفة إلى حالة اليأس، ومساعدتها بمقولة اليأس (الإيمان) على الوصول إلى الله .

وإذاً، فإن هدم المسلّمة ليس بأي حال من الأحوال أمراً تعسفياً، بل هي بالذات إجراء دفاع، عندئذ لا يكون الله مطلباً، بل يكون ما يطالب الله به بالضرورة (138).

لقد بدأ صراع كيركجارد مع الكنيسة بقصته مع (أدلر).. فقد شغلته لمدة ثلاث سنوات متواصلة مشكلة قسيس جزيرة «بورنهوم..» واسمه.. أدولف بيتر أدلر الذي نشر عام 1843 مجموعة عظات صدّرها بمقدمة روى فيها أنه في ديسمبر 1842 ظهر له السيد المسيح في إحدى الليالي حيث سمع صوتاً خافتاً في غرفة نومه، وإذا بالسيد المسيح يأمره بأن ينهض ليكتب ما يمليه عليه، ثم أمره السيد المسيح بعد ذلك بحرق بعض الكتابات التي كان قد كتبها حول فلسفة هيجل، وأوصاه ألا يبتعد في المستقبل عن الكتاب المقدس، ثم يستطرد (أدلر) فيسوق جانباً من عظاته: «التي كتبها بفضل السيد المسيح الذي كان يعمل معي حتى إنني لم أكن فيها سوى أداة فحسب » (139) ، وقد أثارت هذه الكتابات حفيظة الكنيسة التي رأت أن المسيح لا يظهر إلا للرسل وحدهم، ومن ثم أحالت (أدلر) إلى التحقيق.. ثم إلى التقاعد بمعاش سنوي ابتداء من عام 1845 ، لكن الرجل نشر بعد ذلك جميع الوثائق بما فيها الأسئلة التي وجّهتها إليه السلطات الكنسية العليا مع ردوده عليها، وأخيراً نشر في يونيو 1846 ثلاثة كتب حول مواضيع لاهوتية مع بعض القصائد .

وفي ربيع عام 1846 أثناء عودة كيركجارد من رحلة قصيرة لم تستغرق سوى أسبوعين اشترى كل ما كتبه (أدلر) حول هذا الموضوع، وما كتبه غيره في هذه القضية وانشغل بدراستها ثلاث سنوات ثم كتب مسودة (الكتاب الكبير حول أدلر) ولم ينشره أيضاً، وعَثر عليه بين أوراقه لأنه في ما يبدو كان يوضح فكرته عن دوره ومهمته وموقفه من الكنيسة القائمة (140).

ولعل انشغال كيركجارد بقضية (أدلر) يرجع لاهتمامه بدراسة موضوع الفرد والمستثنى، والعلاقة بين (الفرد والعام) وما ينبغي أن يقوم به (الفرد) لا سيما إذا كان صاحب رسالة دينية في مواجهة الجماهير والنظم القائمة التي يريد تغييرها. إن الفرد المستثنى ينبغي عليه ألا يخضع للنظام القائم، بل على العكس، عليه أن يقطع علاقته بهذا النظام ما دامت له رسالة سيقوم بها، وما دام لديه جديد يريد أن يقوله، وما دام يريد أن يسهم في دفع الناس إلى الإصلاح .

فإذا كان هذا الفرد مصلحاً حقيقة فإن عليه أن يتوقع باستمرار أن يصلت السيف على رقبته وأن يتهدده الخطر بصفة مستمرة، وهذا ما لم يفطن إليه (أدلر) الذي تراجع عن موقفه، مما يؤكد أنه ليس مصلحاً، وأن تجربته مع المسيح ليست حقيقية لأنها لو كانت كذلك، أعني لو اتحدت إرادته مع إرادة الله لاستحال عليه التراجع! وهنا يذكّرنا كيركجارد بالعادة التي جرت عليها قبائل الغال قديماً ورواها عنهم (يوليوس قيصر) وهي أنه عندما كان يريد واحد منهم أن يقترح فكرة جديدة، فقد كان عليه أن يتقدّم بها وهو يلفّ حول رقبته

حبل المشنقة تعبيراً عن استعداده لأن يشنق في الحال إذا ثبت بطلان فكرته أو عدم صلاحيتها، وهكذا يكون الفرد المستثنى صاحب الرسالة على استعداد للتضحية بلا حدود. ولقد أدت به هذه التأملات إلى دراسة الفروق والاختلافات الكيفية بين العبقري والرسول. ومن ناحية أخرى تساءل كيركجارد عن السبب الذي حدا بالكنيسة إلى فصل أدلر؟ لقد نشأ وعُمِّد في العالم مسيحياً بحكم مولده فحسب، ثم درس اللاهوت ونال فيه درجة علمية، وأصبح قساً مسيحياً، وإلى هذا الحد كان منسجماً مع النظام الكنسي القائم، لكنه في اللحظة التي اهتزّ فيها دينياً وأصبح قاب قوسين أو أدنى من أن يكون مسيحياً حقيقياً، عندما أصبح يعيش المسيحية فصلوه: يا لها من مفارقة عندما كان وثنياً عُيِّن قساً مسيحياً، وعندما اقترب اقتراباً مباشراً من المسيحية فُصل .

هنا يلتفت كيركجارد لأول مرة إلى مغالطة سوف يكرّس لها بقية حياته، وهي اعتبار كل فرد مسيحي لمجرد أنه ولد وعاش في عالم مسيحي، وشرع يدرس الموضوع كله بغية مهاجمة الكنيسة القائمة، بل مهاجمة صورة العالم المسيحي كما عرفه، ذلك العالم الذي يستطيع فيه المرء أن يكون مسيحياً، بل أن يصبح قساً، من دون أن تكون له أدنى دراية ولا أدنى فكرة عن المسيحية، ومن ثم فمن المهم أن نعرف كيف يمكن للمرء أن يصبح مسيحياً؟ ولقد كانت هذه المواضيع الأساسية الثلاثة ..

1 - الفرق بين الفرد العادي والمستثنى .

2 - الفرق بين العبقري والرسول .

3 - التناقض بين العالم المسيحي والمسيحية... هي المواضيع التي خرج بها كيركجارد من تأمّله وتعمّقه لقضية أدلر، وهي مواضيع تمثل الأساس الذي أقيمت عليه بقية أعماله في حياته المقبلة .

وفي السنوات الثلاث من 1848 حتى 1851 وصل كيركجارد إلى تصور واضح عن مهمته التي ارتأى أنها المطالبة بتحقيق الشرط الأساسي للمسيحية، وهو أن تكون حياة الواعظ مطابقة لوعظة. وشيئاً فشيئاً بدأ يشعر بأنه ها هنا تكمن التهمة التي ينبغي عليه أن يوجّهها إلى معاصريه .

فالناس لا يزالون قانعين بالذهاب إلى الكنيسة كل يوم أحد والإصغاء بهدوء لمدة ساعة إلى القسيس الذي يتحدّث عن دور المسيحية، وكيف أنه ينبغي عليه أن يكون على استعداد للتضحية من أجل المسيح. ثم تراهم يشكرون الله بقية الأسبوع لأن هذه التضحية ليست مطلوبة. وإن كان هناك من يستحق اللوم أكثر من غيره فهم القساوسة اِلذين زيّفوا المسيحِية وبدّلوا في عقيدتها

حول الموت والشهادة لتصبح اهتماماً بهذا العالم، وسعياً وراء وظيفة، وإقامة حياة رغيدة. فالآلاف من هؤلاء القساوسة حصلوا على مناصب وكوّنوا أسراً، ونعموا بالحياة مع أطفالهم وزوجاتهم، فوظيفة يوم الأحد التي يتحدّثون فيها عن عذاب القديسين ويكرزون بالمسيح مصلوباً وبالرسل مضطهدين.. تمكّنهم من أن ينعموا بحياة هادئة مع أولادهم ثم بمعاش ثابت بعد التقاعد!... وهكذا يتضح لكيركجارد بالتدريج أن المسيحية لم تكن موجودة، وأن هذا العالم المسيحي بما فيه من مناصب دينية، ودعم للدولة، وقساوسة وملايين من المسيحيين ليس إلا سخرية وقحة إذا ما قسناه بمقاييس المسيحية الحقّة. إنه عملية استخفاف بالله!. وإذا كان الجيل كلّه قد نسي ما هي المسيحية فمن الضروري أن تعلن المسيحية مرة أخرى بكل أصالتها وقوتها الأولى. وبالتدريج راح يشعر بأن لا أحد يستطيع القيام بهذه المهمة إلا هو وحده، وأن حياته الماضية كلها لم تكن سوى إعداد وتمهيد لهذه المهمة (141).

لكن احترامه للمطران مينستر، كبير الأساقفة، حمله على تأجيل الصراع سنوات عدة، لقد عمّده مينستر ووعظه ووعظ أباه، فكيف يتحدّى الإنسان الوحيد الذي يهابه بعد ريجينا وأبيه؟

توفي مينستر في 20 يناير 1854 ودفن في احتفال مهيب، وبعد ذلك بأيام قلائل وقف خليفته (مارتنس) ليصف الفقيد بأنه كان شاهداً على الحقيقة، فمِنْ عِنْدِهِ يرتدّ تفكيرنا القهقرى على خط الشهود على الحقيقة كلها، وهو خط يمتد كالسلسلة المقدسة عائداً إلى عصر (الرسل) لكن كيركجارد لم يحرّك ساكناً! ثم افتتح اكتتاب عام لكي يسهم الناس بالتبرع لإقامة نصب تذكاري تخليداً لذكراه، وكيركجارد لا يحرك ساكناً !

وعُين (مارتنس) كبير أساقفة خلفاً له، وكيركجارد لا يزال صامتاً! لكنه كان يقف وإصبعه على الزناد الذي انطلق بعد عشرة شهور عندما دفع إلى النشر بمقال في (صحيفة الوطن) كان قد كتبه بعد خطبة مارتنس مباشرة. وجعل عنوانه: أكان المطران مينستر شاهداً على الحقيقة؟ أصحيح أنه واحد من الشهود العدول على الحقيقة؟ وفي هذا المقال شرح كيركجارد معنى (الشاهد على الحقيقة)، وكيف أنه طراز رفيع من المسيحيين العظام، وأن (مينستر) كان بعيداً جداً عن هذا المثل الأعلى: الشاهد على الحقيقة هو رجل كانت حياته من بدايتها إلى نهايتها مقطوعة الصلة بكل ما نسميه المتعة، الشاهد على الحقيقة يعاني من العذاب طوال حياته! ويستطرد كيركجارد ليبين أن الشاهد على الحقيقة يعاني من العذاب طول حياته! ويستطرد كيركجارد ليبين أن الشاهد على الحقيقة يسيء الناس الحكم عليه، ويكرهونه، ويمقتونه، ويسخرون منه، ويحتقرونه، ويهينونه، ويعاملونه معاملة سيئة، لا يملك قوت

يومه، يخرج من سجن، إلى سجن ثم في النهاية يُصلب، أو يُعدم، أو يُحرق، وقد لا يُدفن وإنما يُطرح في العراء، وتتحول جثته إلى ذرات تذروها الرياح في أركان الأرض جميعاً !

ولك أن تقارن ذلك كله بمسيحية (مينستر) الناعمة وما كان فيها من استمتاع بالحياة. ظهر المقال العنيف فأصاب بالشلل معظم الناس، فلم يعرف أحد ماذا يقول! لكن بعد أسبوع ظهر مقالان غفلا من التوقيع يحملان نغمة تهكمية تسخر من كيركجارد وتذهب إلى أنه يفتقر إلى الجدية، وأنه مجنون أو هما معاً – ومع ذلك فلم يكن هناك أحد يتوقع العاصفة التي تتجمع في الأفق !

ردَّ الأسقف (مارتنس) محاولاً إبراز جانبين: الأول أن كيركجارد قد أعطى معنى واحد لتعبير (الشاهد على الحقيقة)، مع أنه يختلف باختلاف العصور ولا يستلزم أن يكون هذا شاهداً على الدماء وحدها !

والثاني أنه حاول أن يثير الشكوك في دوافع كيركجارد، وأن يقلل من أهميته كمؤلف واصفاً مقاله بأنه (مقال قذر)، متهماً إياه بخيانة البنوّة تجاه والده، ثم راح يتحدث باحتقار عن مسيحية كيركجارد (الخاصة) التي تبحث عن المسيح في الصحراء بدلاً من أن تبحث عنه في الكنيسة والتاريخ !

غير أن كيركجارد واصل مقالاته في صحيفة الوطن من دون أن يلتفت إلى هذه الهجمات – واتسع نطاق الصراع شيئاً فشيئاً. فبعد أن كان قاصراً على المطران (مينستر) وحده امتد ليشمل الكنيسة القائمة كلها: إذ لو كان المطران مينستر شاهد عدل الحقيقة لكان كذلك كل قسيس، ولكانت الكنيسة القائمة عندئذ على جانب كبير من الوقاحة! وفي ما بين 18 ديسمبر سنة 1854و 21 مايو سنة 1855 كان كيركجارد قد كتب إحدى وعشرين مقالة صحافية على جانب كبير من العنف، تحوّل إلى الهجوم على الكنيسة الرسمية والمسيحية القائمة بصفة عامة عندما كتب أحد القساوسة – فيكتور بلوخ – في 24 أبريل سنة 1855 مقالاً في صحيفة الوطن قال فيه إنه ما دام كيركجارد قد دان الكنيسة وهاجمها، فإن على الكنيسة بدورها أن تغلق أبوابها في وجهه. فكتب كيركجارد مقاله الشهير «هذا ينبغي أن يقال، فلنقله إذ »قال فيه إنه لا يقلق من تهديد (بلوخ)، فقد ودع الكنيسة منذ زمن طويل! ثم كتب مقالاً آخر عنوانه (حكم المسيح على الكنيسة الرسمية)، لخّص فيه كيف تطوّرت معركته مع الكنيسة – واقترح على القساوسة أن يكتفوا يوم الأحد بقراءة آيات إنجيل متى التي تقول :« ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون والمراؤون لأنكمن تبنون قبوراً للأنبياء»، وأيضاً من أنجيل لوقا :« ويل لكم لأنكم تبنون قبور الأنبياء وآباؤكم قتلوهم.. ثم يصمتون خمس دقائق ثم يواصلون الصلاة من دون

تفسير لهذه الآيات لأن الجمهور سوف يفهم من المقصود » بها ثم تطورت المعركة حتى أصبحت المقالات لا تسعفه فأصدر صحيفة خاصة أطلق عليها اسم (اللحظة).

وصدر العدد الأول في 24 مايو سنة 1855 وآخر عدد في 24 سبتمبر من نفسه العام، أي أن الأعداد التسعة منها صدرت كلها في نحو أربعة أشهر. واحتوى كل عدد سلسلة من المقالات المستقلة التي تعرض الفكرة بدقة وبقوة حتى لا تكون هناك فرصة لإساءة فهمه، ولم يقم بأية محاولة للمصالحة مع خصومه. فقد شعر بأنه مثل القائد الذي استنفد كل معاهدة أو مناقشة أو دعوة سلمية، وعليه الآن أن يعلن الحرب التي لا مندوحة عنها، وأن يخوضها بكل قوة مهما تكن المخاطرة وبغض النظر عن التضحيات! «إنني مستعد الآن لأن أقوم بالمهمة الآن، وأنا نادم أشد الندم لأنني لم أقم بها من قبل وسوف أندم ندماً مطلقاً إذا تركت نفسي تهاب أو تجفل... إن ما تفعله الدولة بتعيينها لألف من القساوسة لنشر المسيحية قد جعلت المسيحية مستحيلة ولا معقولة، لقد حرص القساوسة ألا يطلع الناس على حقيقة وجوهر المسيحية – ناهيك عن جهلهم هم لها – لأنه كلما زاد عدد الخراف في كنائسهم حصلوا على مراكز أفضل! وإذا كان القساوسة شهوداً على الحقيقة كما يدعون، إذ فلنقطع عنهم رواتبهم، وليعيشوا من أجل حقيقة المسيحية وشهوداً لحقيقتها بغير تذمّر أو ضيق (142).

لقد أصبحت المسيحية وضعية، ومن سمات الديانة الوضعية أو ديانة السلطة أنها مفصولة عن الذات الإنسانية لأنها مفروضة عليه من قبل المؤسسات التي تتفنن في القوانين والتشريعات، وتضع الكثير من القواعد بحيث يفقد الإنسان حرية التفكير ويفقد العقل أيضاً . إن من الأهداف التي ينشدها الأفراد القائمون على المحافظة على الديانة الوضعية، أن يتبعهم الناس من دون أدنى تفكير (مجتمع الحشد أو الخراف)، فهم يعطون لأنفسهم الحق في وضع كل شيء، من فقه ومراسيم، وعلى الجميع أن يتبعوا ذلك. إنهم يمارسون السلطة على الآخرين، إنهم يهدفون إلى تغريب الناس عن الدين، تغريب الناس عن العقل وعن ذاتيتهم الأصلية، ويكون ذلك إما لمصلحتهم الذاتية أو لمصلحة سلطة ما تستفيد من تغريب العقل لدى الشعب، أقصد سلطة الدولة .

ويمكننا هنا أن نستشهد بموقف هيجل من الوضعية المسيحية. يقول هيجل لقد أدى استبداد أباطرة الرومان إلى طرد الروح الإنسانية من الأرض، وانتشر البؤس، ولذا بحث الإنسان عن السعادة لا على الأرض ولكن في السماء، لقد شعر الناس أنهم مسلوبو الحرية والروح، فلم يكن أمامهم إلا الفرار إلى الله، وعلى ذلك فإن موضوعية الله تكون هي الشيء المقابل لعبودية الإنسان

وإذلاله.. لقد تجلّت ووضحت روح العصر في موضوعية الله في مقابل الإنسان. لم يعد الله في الإنسان، لقد وُضع في عالم آخر مفارق. وكل ما يمكن للإنسان أن يفعله هو أن يتوسل ويتضرع إلى الله، ولكن ليس من سبيل للوصول إليه (143).

إن اللحظة التي تتحد فيها المسيحية مع الدولة هي نفسها اللحظة التي تفقد فيها المسيحية وجودها، ومن ثم فلا مبرر للدولة، أن تحثّ الشباب على دراسة اللاهوت وأن تعدهم بأن تكفل لهم حياة طيبة! وأكثر من ذلك أن تجعل منهم قساوسة يحلفون اليمين على الكتاب المقدس، وهو نفسه الكتاب الذي يقول للناس لا تحلفوا قط (144). ولا يغفر للدولة أيضاً أنها بتنصيبها للقساوسة قادت الناس إلى الضلال، وجعلتهم يظنون أن ما يقوله القساوسة الموظفون الرسميون هو المسيحية الحقيقية. إنها إن أرادت أن تشعر حقاً بالمشكلة فإن عليها أن تعلن أن كل وعظ وكرازة بالمسيحية هو مسألة شخصية بحته، وبالتالي تصدر قراراً بتنحية جميع القساوسة! وإلا فإنها تفسد المسيحية عندما تجعلها وسيلة (لأكل العيش)، وتجعل من القساوسة موظفين رسميين يقومون على خدمتها. حتى إنها لو رغبت في عقيدة جديدة تقول إن القمر مصنوع من الجبن الأخضر لكان لها ما أرادت، فليس عليها أكثر من توظيف قساوسة بمرتبات تزداد سنوياً وسوف تجد لديها (الدين الجديد) الذي يقول إن القمر مصنوع من الجبن الأخضر، بعد أجيال قليلة.. وسوف يصبح عقيدة منتشرة في جميع أنحاء البلاد. والحق أن الدولة قد جعلت من الكنيسة القائمة مؤسسة حكومية تكتفي بتصدير الناس إلى الحياة الآخرة: «لقد جعلت الدولة من القساوسة موظفين رسميين عندها، فكما أنها تقوم برصف الطرق، وإقامة الجسور، وتنظيم مجاري المياه، فإنها في الوقت نفسه أقامت مؤسسة مهمتها تقديم سعادة العالم الآخر بأبخس الأثمان » ويكتب كيركجارد.. فلتحذروا القساوسة أولئك الذين يسيرون في أردية طويلة، ويرتدون زياً رسمياً ويشوِّهون المسيحية ويقلبون المسيحية إلى ما يضاد ما قاله وما أراده المسيح! فلتتخلّصوا من المسيحية الرسمية، وافتحوا الأبواب كي يأتي الاضطهاد لهؤلاء المنافقين، تلك هي اللحظة التي يمكن أن تعود فيها المسيحية الحقيقية النقيَّة إلى الوجود، مسيحية المسيح وليست مسيحية قساوسة الدولة (145).

لقد رأى كيركجارد أن العالم الذي يتطوّر وفق قوانينه الخاصة لن يكون فيه مكان لك.. وتبعاً لامتزاج الفرد بالدولة وقساوسة الكنيسة فإنه سيتعذّر على الله في تصور كهذا أن يصل بشكل مباشر إلى الفرد. فمهما كان غضب الله شديداً فإن عقابه الذي ينبغي أن ينزل بالآثم لا بد أن يمر بكل أجهزة الدولة

والكنيسة. وبهذا نكون قد وضعنا الله خارج الفرد من خلال مصطلحات تهذيبية خادعة (146).

يكتب كيركجارد في العدد (التاسع) من اللحظة يسخر فيها من القساوسة.. القساوسة هم من أكلة لحوم البشر، والحق أنهم من ذلك الصنف الكريه.. لقد أدى القساوسة دورهم ببراعة وأحلّوا مكان الديانة النقية ديانة الدولة التي يتكسَّبون منها.. يقول كيركجارد:في الكاتدرائية المخمّة يتقدم كبير القساوسة بوقار شديد أمام الناس ليكرز بحماسة متدفقة شارحاً نصوصاً يختارها بنفسه – ومن المؤسف أن لا أحد يضحك.. فالواجب هو الثورة على هؤلاء المنتفعين بالدين المتاجرين به.. لقد غرّب رجال الدين الله عن الإنسان.. وقد عبّر هولدرين عن تلك الحالة المأساوية للإنسان بقوله:«لقد جئنا يا صديقي، إلى هنا متأخرين ».

صحيح أن الأرباب تعيش، لكن في عالم آخر فوق رؤوسنا

وهي تعمل بلا انقطاع، لكنها، في ما يبدو، لا تحفل، بما إذا كنا نعيش (147)... وعدم الاهتمام من قبل الرب يرجع إلى أن الإنسان لم تعد علاقته مباشرة معه ولكن من خلال تنظيمات معقدة. لقد أصدر كيركجارد الأعداد التسعة من (اللحظة) متتابعة على وجه السرعة، حتى لم يكن بين العدد والآخر أكثر من أسبوعين، وقد أحدثت دوياً هائلاً في كوبنهاجن .

في البداية ثار كل إنسان، تقريباً، ضد كيركجارد، بحنق عنيف لتهوّره في الهجوم على كبير الأساقفة «المطران مينستر»، لكن عندما اتسع نطاق الهجوم ليشمل الكنيسة القائمة كلها بدأ الناس يغيِّرون موقفهم لا سيما الشباب الذين شكّلوا حلقات في كل مكان لدراسة الأعداد التي يصدرها من (اللحظة) ويناقش ما فيها بانفعال شديد. أما رجال الدين فقد حاولوا في البداية الرّد على هجماته، ثم بدأ صوتهم يخف تدريجياً حتى لزموا الصمت تماماً: إما لأنهم شعروا بعدم جدوى الرّد أو لأنهم شعروا أنه كان على حق في كثير مما يقوله رغم ما فيه من عنف ومبالغة! أما هو نفسه فقد كان يشعر، داخلياً، باضطراب عنيف، كما لو كان قد استدعى كل ما لديه من احتياط للدخول في المعركة في اللحظة المناسبة:قدراته العقلية مشحوذة، ذهنه أشبه بالشعلةالمتوهّجة،ملكاته النقدية تعمل بأعلى طاقاتها، حتى إنه كان يطعن خصومه ولا يتركهم إلا وهم رماد (148).لقد أدرك كيركجارد مهمته وهي بيان حقيقة الدين الذاتي.. لقد وجد كيركجارد المهمة التي يكرس لها حياته.

ألم يكتب في اليوميات قائلاً: إنني أود أن أجد حقيقة تكون لي أنا.. إنني أود أن أجد الفكرة التي يمكن أن أكرس لها ذاتي (149).. لقد دافع كيركجارد عن دين القلب ضد دين العقل والكنيسة، إنه نضال ضد زيف الدين واغتراب الإنسان .

الاغتراب الديني عند برديائف

لما كانت مشكلة الشخصية عند برديائف ترتبط ارتباطاً بمشكلة الجزئي Part والكلي Universal التقليدية، والتي سبق أن تناولتها الفلسفات الواقعية والاسمية، فإننا نجده قد ميّز بين علاقة الشخصية بالكلي وعلاقتها بالعام Common ، وهذه المشكلة تعد في نظره أعقد وأصعب مشكلة واجهتها الفلسفة الشخصانية . فالكلي لا يقع في مجال مثالي مفارق للشخصية، بل إنه يقع في قلب الشخصية نفسها، وهي التي تعد منتمية أساساً إلى المجال الوجودي . ومن ثم فإن الكُلّي وما يسمى بالقيم فوق الشخصية لا ينتميان إلى عالم الموضوعات بقدر انتمائهما إلى عالم الذوات، وفي ضوء هذه الحقيقة فإن عملية الإحالة الموضوعية للقيم الكلية تؤدي بالدرجة الأولى إلى استبعاد الموجود البشري . بل إن برديائف ليذهب إلى أبعد من ذلك فيقول، ومن الضروري، بالإضافة إلى ذلك أن نقول على سبيل المثال بأن الكون والجنس البشري والمجتمع تقع في صميم الشخصية (150). الكلي إذ لا يمثل العام عند برديائف، فالعام هو مجرّد والكُلي ليس مجرداً، ولكنه عيني في موجودات غير عينية أو شخصية . ومن هنا أصبح التمييز بين الشخصية والكلي عند برديائف يعد تمييزاً خاطئاً طالما كانت الشخصية في حد ذاتها تمثل الكلي .

يقول بردیائف وينبغي ألا نخلط بين الإنسان المتكامل الذي تنعكس طبيعته الحقّة في صميم وجوده وبين الإنسان النفسي الاجتماعي، الذي يعد جزءاً من العالم الموضوعي .

وبردیائف يفرّق بين مستويين في الإنسان.. المستوى الأول مستوى الحرية وامتلاك الذات لنفسها وهو مستوى الحرية .

والمستوى الثاني مستوى التموضع الإنساني.. إنه عالم السقوط والانهيار، عالم الأشياء والابتذال.. إن مستوى التموضع الإنساني هو مستوى العبودية والحتمية. ويعرض لنا بردیائف لهذا المستوى المبتذل، أقصد عالم السقوط، بقوله: إن مشكلة التموضع كما أفهمها ليس لها أية علاقة بمسألة الإدراك أو الإحساس أو التفرقة بين ما هو ذاتي وما هو فيزيقي. إن مشكلة التموضع هي

في الحقيقة مشكلة وجودية تتعلّق بتفسخ العالم.. وهذه المشكلة وجدت نتيجة لسقوط الذات الوجودية التي أحيل كل شيء بالنسبة لها إحالة خارجية وضع لحكم الضرورة (151).

والذات عند بردیائف تعد ذاتاً وجودية عينية مشخصة، كما تعدّ ذاتاً أنطولوجية. وهي على هذا النحو تمثّل الوجود حقيقة، فهي تدخل فيه وتقيم علاقة وصلة ومشاركة حية بينه وبينها. ومن ثم فإن المعرفة أشبه ما تكون بحدث يحدث في الوجود ذاته في الأبنية البشرية.. ذلك أنه متى أصبح الشخص المدرك جزءاً من الوجود فإن نظرية المعرفة تصبح بالتالي نشاطاً وتغيراً في الوجود نفسه، أي نظرية المعرفة لا تعود تشير إلى دخول الوجود في الشخص المدرك باعتباره يقع خارجه (152).

فالإنسان على حد تعبير بردیائف – مستغرق في أعماق الوجود، ووجوده يسبق إدراكه لنفسه ومعرفته الممكنة تتوقّف على وجوده، واستغراقه في الوجود هو الخاصية التي تجعل تعقله ممكناً، لأن العلو ليس شيئاً موضوعياً أو سلطة خارجية، ولكنه شيء في داخل الوجود، وينبغي علينا أن نؤكد أولوية الإنسان المتكامل.. الإنسان الذي تمتد جذوره في أعماق الوجود على الوعي وعلى الذات في مواجهة الوجود (153).

وفي موضع آخر يقول بردیائف: إن القنطرة المقامة بين الوعي الترنسندنتالي أو الذات الإبستمولوجية، والوجود المنطقي المثالي من جهة، والإنسان العيني الوجودي من جهة أخرى، تجعل من المعرفة أمراً مستحيلاً. إنني إنسان، يريد أن يعرف الواقع، والمعرفة التي يمكنني الحصول عليها عن طريق عوالم لا إنسانية لا يمكن أن تعد شيئاً بالنسبة لي .

إنني الإنسان المدرك، المستغرق في الواقع منذ البداية، كما أنني لست جزءاً غريباً عن الواقع، بل إنني أدركه وأعرفه عن طريق ذاتي وحدها. فالموجود البشري وحده يستطيع أن يدرك الوجود، وإذا لم تكن المعرفة وجودية في بدايتها فإنها لا تستطيع أبداً أن تصل إلى الوجود (154).

ومتى سقط الإنسان في ما هو عام، ومتى نظرنا إلى الإنسان باعتباره جزءاً من العام، متى تحقّق هذا انحلّ الإنسان إلى مجرد خلية أو ذرة من كل. وعندئذ تتحقّق عملية الإحالة الموضوعية ويستحيل الإنسان إلى مجرد شيء من الأشياء ويستمد كيانه ووجوده من العام وحده. أياً كان هذا العام فقد يكون العام في شكل فلسفة ذات مبادئ عامة تختفي في ضوئها الشخصية كما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأفلاطونية.. إن الذات التي كانت الأنا والمواطن

غرقت في أناها تماماَ.. وتضافرت الأنوات معاَ وكوّنت حشداَ يسلب الذوات ذواتهم الحقة.. لقد هاجم هايدجر قبل برديائف تلك الحالة الساقطة من وجود الإنسان. وتشرح مارغوري غرين وهي بصدد تناولها فلسفة هايدجر بقولها: «نجد الأنا الدافعة للأمام تجري التضحية بها من أجل الحشد الملح الضاغط»، ولم يعد الإنسان ملك نفسه بل أصبح ملك الآخرين. وإذا ما جرى تساؤل عن ماهية الإنسان يأتي الجواب: «الحشد غير المكترث والمجهول. والإنسان في حالته اليومية خاضع للجماهير المشوّشة، إنه الحياة مع الآخرين ومن أجل الآخرين، وليس فحسب الأشياء الجزئية في عالمي: قطعة اللحم التي ُتشوى، والسيارة التي تشحّم، والفواتير التي يسدّد ثمنها، بل أيضاً الناس الأفراد المعنيون أيضاً بهذه الأشياء: أسرتي التي تأكل اللحم، والقصّاب الذي يزودنا به، والميكانيكي التي يخدم السيارة، والبائع الذي باعها، وكل هؤلاء يحومون حول حياتي بمثل ما أنا أحوم حول حياتهم، شبكة من التفكك والخيانة وعلى الرغم من أن وجودي ملكي منذ مولدي إلى يوم وفاتي، فلا شيء في مجراه الرتيب ملكي حقاً بشكل حقيقي ومناسب وأصيل وقاصر على: إن وجودي ملككم وملكهم وملك أي شخص (155).

ويلخّص هايدجر تجربة الإنسان المعاصر بقوله: «إن الإنسان ليتشتت في الوجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه، وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى انتباه » (156). لقد سيطر العالم الموضوعي على الإنسان واغترب الإنسان المعاصر عن نفسه وعن الآخرين.. حتى الجانب الديني والأخروي في الإنسان اغترب عنه .

ويقول برديائف: وسيطرة المبادئ العامة والنوعية وسيادة التصورات الاجتماعية والكونية في ميادين الفكر والأخلاق ليدل على انتصار العالم الموضوعي الوضيع.. وتاريخ المسيحية يقدم لنا أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه. ولا يكتسب الوجود الإنساني دلالته إلا عندما ينهي كل عبودية إنسانية، وعندما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة والأمة والفكر المجرد والأفكار العامة فلا يعلو عليها شيء مباشر إلا الإله الحي.. وهذا الإذعان الحر الداخلي لله.. (الله الذي لا يمكن أن يكون مرادفاً للعام) وهو الشرط الوحيد الذي يمكّن الشخصية الإنسانية من تحديد علاقاتها بالقيم فوق الشخصية والوقائع تحديداً داخلياً. ومن الضروري لكي تكتشف الشخصية طبيعتها الاجتماعية الحقة ورسالتها، أن يتحرّر وجودها ووعيها من الضغط الاجتماعي ومن تأثير العام الذي يضع حولها القيود، ومن تأثير التصورات النوعية الكلية، فالشخصية الروحية لا تنتمي إلى المقولة النوعية وهي ليست متوارثة، بل إن هناك شيئاً يثير الاكتئاب في التشابه الأسري الذي يبدو وكأنه يخفي الطابع الفريد الذي لا يمكن تقليده لكل شخصية.. والنظم الشيوعية والفاشية والقومية والاشتراكية

في التعليم.. وهي نظم تقوم على الإيحاء والتقليد هي بالضرورة معادية للشخصية، وهي جميعها تميل إلى تنمية الشعور بالنظام العام والانسجام على حساب تحقيق الشخصية لذاتها. ويمكننا القول إن العام عند برديائف لا يمكن أن يقع إلا في مستوى معادٍ على طول الخط للشخصية والحرية على السواء (157).

من هذا المنطلق أصبحت المعرفة حَدسية عند بردیائف. فالحَدْس يعبر عن المعرفة التي لم تتموضع بعد، المعرفة الروحية القائمة على أساس المشاركة الحسية الأصلية مع الوجود والنفاذ إلى أعمق أعماق الباطنية .

والآن ما هو التموضع Objectification في ضوء نظرية المعرفة وتحديد العلاقة بين الذات والموضوع؟ إنه كما يقول بردیائف باختصار شديد : تدمير المعنى .. ذلك أنك من أجل أن تدرك المعنى عليك أن تدخل داخله ولا تنفصل عنه، وهذه هي المشاركة الحية الأصيلة التي ينبغي أن تقوم عليها نظرية المعرفة بدلاً من عملية الإحالة الموضوعية . وتتضح مثل هذه الحقيقة بصفة خاصة في العلوم الروحية Spiritual science ، حيث يعني التموضع نهاية المعرفة الصحيحة بعكس الحال تماماً بالنسبة للعلوم الطبيعية (158).

أما الحقائق الفلسفية فإنها تفترض عند برديائف درجة أعظم من الاتصال الروحي بالقياس إلى الحقائق الفيزيائية الرياضية. ومع هذا فإن أعظم درجات الاتصال الروحي تتحقق في الحقائق الدينية، حيث تبدو كما لاحظ بردیائف وكأنها ذاتية صرفة لا يمكن إثباتها أو التدليل عليها، كما تبدو عاجزة عن أن تكون أساساً للاتصال العام، لكنها مع هذا تكتسب داخل المجتمع الروحي أو الكنيسة شمولاً أكبر كثيراً من الحقائق الرياضية باعتبارها تفترض الإيمان والإجماع من جانب المؤمن بها (159).

وفي مجال الدين الوضعي نجد أن بردیائف يرفض كل صنوف الدين الوضعي وكل دين معبر عنه في طقوس . وفي كتابه عن دوستويفسكي يعرض لنا بردیائف ذلك الرأي ... اكتشف دوستويفسكي إذاً عالماً روحياً جديداً، واسترد للإنسان العمق الروحي الذي سُلب منه لوضعه على مستوى متعالٍ، إلاّ أن المتعالي لا يستطيع الوصول إليها . فلم يتبق للإنسان غير غلاف جسده . وغير المناطق المتوسطة من روحه . وكف الإنسان عن إدراك بُعْد العمق . وكان هذا ضرباً من البتر الذي بادرت إليه الكنيسة حينما أبعدت الحياة الروحية إلى عالم آخر، متعال عن هذا العالم الأرضي، وأنشأت ديناً للنفس التي تحمل الحنين إلى تلك الحياة الروحية المفقودة . وكان من الضروري أن تفضي هذه العملية إلى المذهب الوضعي Positivism وإلى اللاإدرية وإلى المادية، أي إلى تفريغ الروحية تفريغاً تاماً من الإنسان ومن الكون . ووجد العالم المتعالي نفسه منسحباً إلى ما هو غير قابل للمعرفة وقطعت كل السبل المؤدية إليه، بحيث أنكر في نهاية الأمر وجوده نفسه . وهكذا كان عداء المسيحية الرسمية لكل مذاهب المعرفة (الغنوصية) يؤدي حتماً إلى تعزيز اللاإدرية Agnoetieisme. وكان من نتائج الجهد الذي بذلته لكي تجعل العمق الروحي شيئاً خارجياً عن الإنسان – إنكار كل تجربة روحية، وحصر الإنسان في الواقع (المادي) و (النفسي). وكان دوستويفسكي بوصفه حاملاً لرسالة عظمى من الروح – معادياً لهذه الاتجاهات جميعاً . وهكذا أعاد الحياة الروحية إلى داخل الإنسان . وجعله يتفادى الوقائع السطحية التي حصروه فيها، وأصبح الإنسان معه مخلوقاً روحياً . وهو يعلن التجربة الروحية بلا نهايات، ويقضي على الحدود والمراكز الأمامية جميعاً . وهكذا تكشفت الآماد الروحية في مباطنة حركتها الداخلية . ففي الإنسان وبالإنسان نستطيع أن نصل إلى الله .

هذا هو إذ طريق الحرية، كما اكتشفه دوستويفسكي. والمسيح يقف عند نهايته. في أعماق الإنسان. وها نحن أولاً نرى أن دين دوستويفسكي معارض من حيث نمطه لنمط الدين التسلطي، ودينه يتمتّع بأقصى درجة من الحرية، فهو الدين الذي يظهر للعالم متشبّعاً بفكرة الحرية (160).

دور الكنيسة في اغتراب الدين

يرى برديائف أن الكنيسة كان لها دور كبير في تموضع الدين والله وعلى ذلك اغترب الدين والله عن الإنسان.. وعلى ذلك فإن برديائف يوافق (هكر) في هجماته على ماضي الكنيسة الأرثوذكسية في روسيا – كان صادقاً في معظم الأحيان في الوقائع التي أوردها. وليس أيسر من بيان أن تاريخ الكنيسة، وتاريخ المسيحية بوجه عام، هو إلى حد بالغ تاريخ الخطيئة الإنسانية والغدر والانحلال والخنوع، برغم الإيمان الديني. والواقع أن الكنيسة منذ عهد قسطنطين لم تتحكّم في مملكة قيصر بقدر ما كانت خاضعة لها. وتاريخ الدين بوصفه مرتبطاً ببيئته الاجتماعية وبمطالبه ومصالحه الاجتماعية، وكان دائماً أبرز وأقوى من تاريخ الدين مرتبطاً بالوحي والحياة الروحية، وإنما الضعف والعمى الروحيين وحدهما، وإخضاع الروح لبيئتها الخارجية فحسب، هو الذي يؤدي إلى هذه النتيجة وهي أنه لا وجود لشيء اسمه الوحي، ولا وجود لشيء اسمه العالم الروحي (161).

ويرى برديائف أن هناك اختلافاً جوهرياً بين «الله ذاته » وبين «الفكرة الإنسانية عن الله ». أو بعبارة أخرى بين الله كما هو في حقيقته وماهيته، وبين الله كموضوع . فالعلاقة بين الله والإنسان ليست علاقة مباشرة في جميع الأحوال، إذ إنه كثيراً ما يتدخّل الوعي الإنساني وتتدخل بالتالي عمليات الإحالة الخارجية The Exteriorization والموضوعية Objectivication لتقف بين الله والإنسان، وبهذا تنتفي كل علاقة حية مباشرة، ليصبح الإله المتوضع The Objectivized God ، هو ذلك الإله البعيد والغريب عن الإنسان، بل والإله المسيطر والمتحكّم في المصير الإنساني .

وبرديائف يرجع ذلك الموقف المتوضع إلى اتجاه التفكير الإنساني في الله من منطلق رؤية اجتماعية صرفة.. وهذه الرؤية الاجتماعية جعلت العلاقة بين الله والإنسان شبيهة بعلاقة العبد والسيد، والحقيقة أن الله في ذاته غير ذلك تماماً، فالله هو الروح وهو الحرية.. والروح بحكم طبيعتها بعيدة كل البعد عن مثل هذه العلاقة الاجتماعية القائمة على مقولة العبد والسيد.. فالله هو المحرر وليس بالسيد .

وإذا أردنا أن نتأمل الله في ذاته إذن علينا أن نخلّص التفكير من كافة المقولات الاجتماعية والكونية التي اعتدنا أن نلحقها به، أي أننا لا ينبغي أن نفكر فيه على نحو مشابه لتلك العلاقة السائدة في المجتمع والطبيعة على السواد . فنحن لا يمكننا أن نفكر في الله على أساس كونه يمثل بوتقة الشروط الحتمية التي يتحدّد بمقتضاها كل شيء . فالله لا يحدد (شيئاً) ، كما

أننا لا يمكننا أن نفكر فيه في ضوء علاقات العلية، حيث إنه لا يتسبب في شيء . فما هو الله بالنسبة لبرديائف؟ إنه السر Mystery.. السر الذي يواجهنا باستمرار وجهاً لوجه .. السر الذي لا يمكننا أن نطبق عليه علاقات الضرورة والعلية والسيادة وغيرها من العلاقات في العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي . فالله في نظر بردياثف لا يمارس نشاطه وفعله على الروح الإنسانية كضرورة لها، كما أنه ليست لديه أية سلطة على حياة العالم والإنسان، إنه السر الذي يند عن كل المقولات الاجتماعية والكونية، وهو السر الذي يحاول الإنسان أن يعلو إليه ويدخل معه في علاقات حية وتواصل خلاق، وهو الذات الموجودة خارج عمليات الإحالة الموضوعية في المجتمع والطبيعة على السواء .

فالله موجود في الحب Love ، وهو أيضاً موجود في الحرية Freedom ، وهو ما يعني انتفاء وجوده في الحتمية .. في العبودية .. في التسلط .

في ضوء هذه الرؤية أصبح اللاهوت السلبي Apophatic Theology عند بردياثف أكثر صحة وصدقاً من اللاهوت الإيجابي Kataphatic Theology باعتبار أن اللاهوت السلبي يعني أول ما يعني نفي كل الصفات عن الله وهي الصفات الممكن وجود أشباهها في عالمنا الاجتماعي والطبيعي . إلا أن إيمان بردياثف بصحة اللاهوت السلبي لا يعني على الإطلاق عدم إمكانية الله، كما ذهب سبنسر على سبيل المثال، فمعرفة الله ممكنة في نظر بردياثف، وهي ممكنة على أساس من ذلك التواصل الوجودي، الحي وتلك المشاركة الأليفة الشعورية بينه وبيننا، كما أنها ممكنة أيضاً على أساس من ذلك الصراع الدرامي المتحقق معه (162).

وفي ضوء تصور بردياثف لله على هذا النحو كان رفضه للتصور البطريركي لله باعتباره قد اعتمد بالدرجة الأولى على تطبيق العلاقات الاجتماعية الموجودة في الأسرة والمتمثلة في علاقة رب العائلة بالأفراد المكوِّنين لها . كما أنه من ناحية أخرى رفض تصور الله باعتباره ذلك المطلق الذي ينبغي الخضوع له . فالمطلق عند بردياثف يعد نتيجة مباشرة للفكر التجريدي المتموضع، وفيه ينعدم وجود أية إشارة أو علاقة تشير إلى ذلك الوجود الذاتي الأصيل وتلك الحياة المتوهجة الحارة .. فهو يمثل تصوراً بارداً باعتباره وجوداً مجرداً فحسب لا يفترق في شيء عن العدم . وهنا نجد بردياثف يقول أنت لا تستطيع أن تصلّي للمطلق، فلا يمكنك أن تحقق مقابلة درامية معه Dramatic Meeting ، فنحن نسمي الشيء بالمطلق في حالة عدم وجود أية علاقة بينه وبين الآخر، أو في حالة انعدام حاجته لذلك الآخر، فالمطلق ليس وجوداً، كما أنه ليس بشخصية تخرج عن ذاتها وتقابل الآخر (163).

الله عند برديائف إذ لا يمثل المطلق بقدر ما يمثل تلك الشخصية الحية الموجودة في حياة درامية وحركة وعلاقة مع الآخرين ومع الإنسان. وهو ما يتفق في نظره مع حقيقة الله كما تبدت في الكتاب المقدس. وهي الحقيقة التي أنكرتها الفلسفة الأرسطية، فعن طريق تصورات الفلسفة الأرسطية تحول إله الكتاب المقدس إلى مجرد فعل محض، فقد استقصى منه كل حركة داخلية وكل مبدأ مأساوي، فالمطلق لا يمكن أن يخرج عن ذاته ويخلق العالم، والحرية والتغير لا يمكن أن يُعْزَيا إليه (164).

ولما كان المطلق يعني الكلية والعمومية والسيطرة والتسلط، فإنه أصبح على هذا النحو في نظر برديائف مصدراً أساسياً من مصادر عبودية الشخصية الإنسانية، ويتجه برديائف إلى مشكلة الشر في العالم (165).

فيطرح هذا السؤال كيف يمكن التوفيق بين وجود الله وبين الشر السائد في العالم، كيف يمكن أن تتّحد الشخصية الإنسانية في ضوء تلك العلاقة؟ لقد لاحظ برديائف أن معظم المذاهب اللاهوتية قد شيدت على أساس الإيمان بسيادة العالم على ما هو فردي. ففي عالم العام وفي إيقاع العالم يتحقق انتصار كل من العقل والسعادة والجمال والعدالة، أي أنه في الكل يتحقق الخير، أما صفات الظلم والبطش والقبح والعذاب فإنها جميعاً لا يمكن أن توجد إلا في الأجزاء التي تأبى الخضوع للكل. وإلى هذا الرأي ذهب القديس أوغسطين في اعتقاده بأن إيقاع وتوافق الكل هو وحده الذي يبرز وجود الشر الموجود في الأجزاء المندرجة تحته .

وهنا كان اعتراض برديائف، إذ إن فكرة إيقاع الكل أو فكرة نظام العالم تبدو في نظره فكرة مضللة ومصدر أساسي من مصادر عبودية الشخصية الإنسانية. يقول برديائف: وما يسمى بنظام العالم، أو ما يسمى بتوافق أو تناغم العالم ككل.. لم يكن أبداً من خلق الله.. فالله بالتأكيد ليس خالقاً لنظام العالم، فالله هو معنى الوجود الإنساني، أما نظام العالم الذي يسحق كل الأجزاء ويحيل الشخصية إلى مجرد وسيلة لغاية فإنه في حقيقة الأمر نتيجة من نتائج عملية التموضع، أو بعبارة أخرى إنه نتيجة لعملية الاغتراب والإحالة الخارجية للوجود الإنساني، فهو ليس على الإطلاق نتيجة للخلق الإلهي .

فنظام العالم لا يمكن أن يبرّر أي شيء، بل إنه على العكس من ذلك يبدو دائماً في موضع الاتهام وهو وحده يتطلّب التبرير. فنظام العالم أو ما يسمى إيقاع الكل لا يمكن أن يتميز بأي معنى وجودي، فهو يمثّل عالم الحتمية الموجود في صدام دائم مع عالم الحرية .

فالله دائماَ موجود في الحرية وليس في الضرورة، في الشخصية وليس في العالم ككل.. فقد خلق الله الموجودات العينية أو تلك الشخصيات الممثّلة للمراكز الوجودية الخلاقة لكنه لم يخلق أبداً نظام العالم الذي يعد في حقيقته دلالة على سقوط تلك المخلوقات وإلقائها في العالم الخارجي المتموضع (166).

وهكذا تكشّف الله عند برديائف في الأجزاء وليس في الكل، في الفردي، وليس في العام. وفي ضوء هذه العلاقة أصبحت العلاقة بين الله والإنسان في نظره قائمة على أساس من الحرية والكرامة والحب المتبادل والمشاركة الحية الإلهية والإنسانية معاً، وهو ما يفسّر لنا إعجاب برديائف وتقديره للفكرة الروسية الدينية... فكرة السوبر نوست.. لا غرو بعد هذا أن وجدنا برديائف قد رفض ذلك التعارض والتناقض الحادين بين اللطف الإلهي وبين الحرية، بل اعتبر مثل هذا التناقض مجرد نتيجة مباشرة للفكر المتموضع في نظرته إلى اللطف الإلهي، وكأنه صادر من إلهٍ متعالٍ بعيدٍ كل البعد عن الإنسان، بينما أن حقيقة الموقف غير ذلك تماماً، فاللطف الإلهي كما آمن به برديائف يعمل من خلال الحرية الإنسانية وحدها كانبثاق أو تنوير داخلي لها. وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يمكن تصور الحرية باعتبارها مجرد إمكانية سلبية محدودة لاستقبال اللطف الإلهي، فمثل هذا التصور يقلّل من فاعلية الحرية الإنسانية ويطمس طابعها الخلاق (167).

ومن هنا كان اختلاف برديائف عن كل من أوغسطين ومارتن لوثر وكالفن في إنكارهم الحرية الإنسانية باسم اللطف الإلهي (168).

ويرى برديائف أن الدين معناه قيام رابطة ما، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة للتغلب على العزلة، وإلى تحرير الأنا من انعزالها، وإلى تحقيق الاتصال الروحي الحميم، وماهيته الخاصة تربطه بسر الوجود وبالوجود نفسه. غير أن الله هو وحده القادر على قهر العزلة، والدين يستتبع علاقة ما، وهو باعتباره كذلك لا يمكن أن يكون ثانوياً عابراً، أما العلو والامتلاء والغاية من الوجود فلا تتحقق جميعاً إلا في الله. وثمة اتجاه إلى تجاهل هذه الحقيقة، وهي أن الله نفسه هو الاعتبار الأول، وأن الدين قد يكون عقبة في سبيل الاتصال بالله. ولا تخلو صلات الإنسان بالله، كما يتضح ذلك تاريخياً في الدين من عنصر معين من الموضوعية (169).

وهنا نلاحظ أن برديائف يتناول تلك الفكرة التي سبق لهيجل أن تناولها أقصد بها فكرة الدين الوضعي حيث قام برديائف بالتفرقة بين الدين الروحي والدين الوضعي وهي نفس تفرقة هيجل .

فالدين الوضعي عند كلٍّ من برديائف وهيجل على السواء، هو اعتقاد يقوم على التسليم.. ومن الممكن أن يصاغ ويوضع في كتاب أو على هيئة مواعظ، أما الدين الذاتي فهو يعبر عن نفسه في المشاعر والأفعال الإنسانية، وإن الدين الذاتي يمثل كل ما يكون جوهرياً، إنه يتغاضى عن تلك المجالات اللاهوتية حول العقائد، تلك المجالات التي تنتمي إلى الدين الوضعي (170).

ويرى بردیائف أن الكنيسة قد لعبت دوراً أساسياً في اغتراب وتموضع الدين.. فمما لا شك فيه أن الكنيسة – باعتبارها مؤسسة اجتماعية كانت في حالة خضوع في روسيا، بل لقد استعبدتها الدولة. وتبعية الكنيسة المهينة للدولة لا ترجع إلى عصر بطرس فحسب، بل ترجع إلى العصر المسكوني أيضاً. ومما لا جدال فيه أن رجال الدين في روسيا كانوا في مركز مهين تابع، فقدوا فيه كل إحساس بالزعامة، وخاصة في عصر الانقسام. وكان مستوى طبقة الأسقفية منحطّاً بوجه خاص، وأصبح الأساقفة الذي يملكون – خلال عصر الاحتلال التتري وخلال العصر المسكوني – إلى حد ما – إحساساً بالزعامة الروحية – موظفين مدنيين، وحكاماً ولوعين بالنجوم والأشرطة ويستقلون العربات الخاصة (171).

وكان الأساقفة يضطهدون عادة جماعة (الستارتسي) Startsi وهي تقيم رجالاً يملكون قوة روحية، ويضطهدون كل مظهر تلقائي من مظاهر الحياة الدينية . ويمكن أن نرى أيضاً وقائع مناظِرة لذلك في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . ومما لا يقبل النقاش أنه في الثورة يجب أن تدفع الكنيسة الأرثوذكسية ثمن الخطايا التي ارتكبتها في الماضي . لم يكن رجال الكنيسة يستطيعون أن ينبذوا فجأة روابط الكنيسة التاريخية بنظام الحكم القديم . بيد أن رؤية هذا كله لا يبرر الالتجاء إلى الجلاد، والاحتجاج على خضوع الكنيسة المهين في مملكة قيصر القديمة لا يمكن أن يؤدي بكل تأكيد إلى المطالبة بخضوع مهين لمملكة جديدة لقيصر آخر وإن سُميت الشيوعية (172).

ولقد ندد الفكر الروسي الديني الخلاق في القرنين التاسع عشر والعشرين ابتداء من خومياكوف والسلافوفيل حتى مفكري مطلع القرن العشرين، بخطايا الكنيسة التاريخية الروسية، وكانوا في معظم الأحيان يتحدّثون بلهجة أشدّ حدة من لهجة (هكر) والعبارة القائلة بأن الكنيسة الروسية قد أصيبت بالشلل تنسب إلى دوستويفسكي المسيحي الأرثوذكسي (173). وكلما كان الدين محتوياً على الكثير من المراسم والشروط والطقوس، أو بمعنى كلما كان الدين ذا صبغة ناموسية، يصبح ديناً وضعياً. والديانة الوضعية تظهر مع التاريخ، فمع المسار التاريخي للإنسان تظهر الديانة الوضعية.. فالديانة الوضعية هي ديانة تاريخية، تضيف إلى ما يمكن أن يعطيه العقل الإنساني –

المقتصر على ذاته فقط – معتقدات ظهرت في برهة من الزمان وفي بقاع معينة من المكان، ومعتقدات لا يمكن أن يتمثلها العقل تمثلاً تاماً جاءت على هذا النحو من أفق آخر. فيمكن إذن أن نقول عن الديانة الوضعية مع هيجل – وبرديائف - إنها متجاوزة للطبيعة أو مناقضة لها (174).

وبهذا المعنى الوضعي للدين يحدث للإنسان نوعان من العزلة. إنها عزلة الإنسان عن ذاته الحقيقية وعن الدين الذاتي النقي، إنه اغتراب الفرد عن ذاته، وبالتالي اغترابه وانعزاله عن الله.. يكتب برديائف.. حينما يكون الدين مجرد ظاهرة اجتماعية موضوعية فإن الشعور بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الناحية الأنطولوجية، فإذا خفت حدّة هذا الشعور فذلك راجع إلى دخول (الأنا) في العالم الموضوعي والمجتمع. حتى إن سمي هذا العالم الكنيسة. ويمكن أن يتم العلو إذا كانت العلاقة بين (الأنا) والعالم الإلهي ضاربة بجذورها في الحياة الداخلية. في الكنيسة باعتبارها اتصالاً روحياً لا بوصفها مجتمعاً (175).

وهنا نلاحظ أن برديائف يقوم بالثورة على الدين الوضعي في سبيل العودة إلى الدين الذاتي، دين الروح، وهو الدين الحقيقي. وفي ذلك الدين، دين الروح، يمكن التغلب على الانفصال والشعور بالعزلة بين الأنا والله. إن الدين الوضعي ضد الدين الذاتي على خط مستقيم. وبرديائف.. يؤمن بالأفكار الجديدة الخلاقة عن المسيحية، وبالفيض الجديد الذي تغدقه الروح القدس على الإنسان، ويقول برديائف: «إنني أعارض تماماً حركة (الكنيسة – الحية) – القائمة – لأنني أرى هذا الضرب من التكيف في الحياة الدينية شيئاً غير مسموح به.. إذ لا ينبغي أن تُقحم الكنيسة نفسها في الصراع السياسي، وعليها أن تستبعد كل شبهة من الارتباط بينها وبين نظام الحكم... وعلى الكنيسة أن تسمو دائماً على مملكة القيصر.. إن الكنيسة في ظل النظام السوفياتي فقدت كل معنى ديني، لأنها أصبحت مجرد منفّذ لمطالب البوليس السري السياسي » (176).

إن الكشف عن سر الوجود لا يتأتى إلا عندما تصبح الذات والمحمول شيئاً واحداً، فأنا موجود، ولكن هناك (أنا) أخرى موجودة والله موجود والعالم الإلهي موجود. والمجال الوجودي هو أيضاً المجال الشخصي ولا وجود لشيء عام أو مجرد فيه، وكما أن الله يظهر في الذات أكثر مما يظهر في الموضوع، فكذلك الشخصية تظهر في الذات الوجوديه، كلا العنصرين -الإلهي والإنساني-غائب في العالم الموضوعي، وإحالة الله إلى موضوع معناه ألا يكون إلهياً أو إنسانياً (177).

كانت المسيحية نقية غير فاسدة حين عاشت كحقيقة إلهية في قلب يسوع المسيح. لكن هدفها كان يلّخص في عقله بكلمة واحدة كبيرة: حكم الله... إن

مملكة الله هي العقيدة الأولى في الإيمان المسيحي وأكثر عقيدة أساسية فيها. وهي أيضاً المثل الاجتماعي الأعلى الذي فقدته المسيحية. فلا يعتبر إنساناً مسيحياً بالمعنى الكامل للتتلمذ الأصلي، إلا إذا جعل من مملكة الله الهدف المسيطر لحياته، وليس من إنسان مهيياً فكرياً لأن يفهم يسوع المسيح إلا إذا فهم مملكة الله .

إن مملكة الله مفهوم جماعي، يتضمن مفهوم الحياة الإنسانية بكاملها. وهي ليست قضية إنقاذ ذرات بشرية، بل إنقاذ العضوية الاجتماعية. وهي ليست قضية إيصال أفراد إلى السماء، إنما تحويل الحياة الأرضية إلى انسجام سماوي.. ولو أراد إنسان أن يكون مسيحياً لوجب عليه أن يقف ضد الأشياء كما هي عليه، وأن يحكم عليه باسم ذات المفهوم الأسمى الحياة الذي كشف عند المسيح. أما إذا كان الإنسان قانعاً بالأشياء كما هي فقد انحاز إلى الجانب الآخر (178). أي الجانب الموضوعي، إنها الثورة على الموضوعية من أجل الوصول إلى الذات الحقة والوصول إلى الدين الذاتي أي الدين الروحي ..

وعند تحوّل الله إلى موضوع والدين إلى موضوع وينفصل كلاهما عن الذات هنا يفقد الله والدين جوهريهما. فالله هو الحب والدين هو محاولة لوصول الإنسان إلى العالم الروحاني، ولكن بتجسّدهما في موضوعات يضلان الطريق. وقد هاجم برديائف ذلك الأمر، لم يرد من الدين أن يكون أمراً موضوعياً ولم يرد أن يتحول الله إلى موضوع .

المسيحية ألقت في روح الإنسان أنه مواطن للسماء، وأنه غريب على هذه الأرض فقضت بذلك على التلقائية المرحة المنطلقة. وأحلت حب العذاب والألم (179)... إنها المسيحية التاريخية، المسيحية الموضعية التي قلبت الأشياء رأساً على عقب. فالمسيحية تقوم على الشعور بالانفصال والفهم والفتق والشقاء (180). إنها طور عبودية فيه الفرد ينطوي على نفسه ويتصور الطبيعة والمجتمع كقوى غريبة (مُتخلفة مستَلبة) (181).

إن الدين واللاهوت عمليتان موضوعيتان حينما يكونان من الظواهر الاجتماعية، وغرض الحياة الدينية هو أن تمكّن الناس من تخطي حدود العالم الموضوعي، وحكم القانون والضرورة الاجتماعية والطبيعية. ولكن الدين التاريخي لا يمكن أن يهرب من روابطه الاجتماعية والموضوعية. ونتيجة لذلك يساعد الدين على إنشاء المجتمع لا على الاتصال الروحي، ويصبح عبداً للدولة، ويمكن أن يفسر حينئذ من وجهة النظر الاجتماعية. ولهذا السبب فإن هذا الدين ليس هو الكشف النهائي أو التعبير عن اتصال الإنسان الروحي بالعالم الإلهي (182).

إن حقائق الديانة الوضعية التاريخية تكون قائمة بغض النظر عن الأفراد، فليس المهم أن يعترف بها الأفراد، ولكن المهم أن يردّدها الأفراد بلا جدال أو مناقشة. فهي حقائق يجب التسليم بها، لا لأنها مقنعة ولكن لأنها تُلقى من قبل رجال اللاهوت .

وهنا يفقد الدين قدرته على التواصل الروحي لأنه لم يعد يحمل من جوهر الدين شيئاً، إنه أصبح مجرد تشريعات وتفسيرات وتأويلات من صنع الهيئات الاجتماعية. ويرى برديائف أن الخطأ الأعظم الذي ارتكبته المسيحية التاريخية يعزى إلى المقولة القائلة بأن الوحي قد انتهى، وأنه قد تم بناء الكنيسة ووضع سقفها فلا يوجد شيء آخر نتوقعه (183).

وهنا يرى برديائف أن الدين والكنيسة كلاهما مشكلة، فقد فقدا الجوهر الأصيل... فمبدأ النبوة في الدين يستتبع الانفصال عن العالم الموضوعي، والكنيسة اجتماعية موضوعية من ناحية، واتصال روحي وحقيقي من ناحية أخرى، وهذه هي كل الصعوبة في المشكلة، إذ تهدد بذلك الحياة الإنسانية والمعرفة كلها، فالمعرفة عبارة عن إحالة موضوعية، وهي أيضاً شعور بالعمليات الموضوعية، ولذلك فهي وسيلة للعلو على العالم الموضوعي، والوصول إلى العالم الروحي (184).

إن برديائف يقف موقف العداء والثورة من فكرة تحويل الدين إلى مؤسسات اجتماعية، إنه يريد الذاتية الإنسانية التي تتعرّف على الإلهي في داخلها .

والحقيقة الوضعية المكوّنة من الأشياء الخارجية تصبح خالية من الحياة والحركة ومغتربة عن الوعي الأخلاقي،تربة عن عالم الوضعية (185).

ويمكن القول إن الوضعية Positivism أو الشيء الوضعي التاريخي هو الشيء المفروض على الفرد من قبل فرد آخر أو من قبل سلطة عليا . وعلى هذا فإن هذا (الفرض) يعني انعدام حرية الفرد . إن فرض الشيء غير العقلي أو المناقض للعقل يتعارض أشد التعارض مع تلقائية ومرونة العقل، إنه قيد لحرية الإنسان، وسواء أطاع الإنسان الدولة أو الكنيسة القائمة على أساس لا عقلي أو على أساس وضعي فإن ذلك يعني أن الإنسان يعاني من الاغتراب، لقد أصبح الإنسان عبداً ذليلاً، سواء للدولة أو الكنيسة . يقول برديائف : إن الدين هو ظاهرة اجتماعية تتكيَّف مع احتياجات الجماهير، وهي بهذا تتجسّد في مؤسسات ظاهرة وفي تشكيلات سلطوية ... وبرديائف يحدثنا عن التصوف باعتباره تجربة الوحدة مع الله . إنه إعادة للوحدة والتناغم (186). إن السبيل التي أمام برديائف هي الوصول إلى الدين الروحي دين الذاتية والحرية .

ومن أجل الدين الروحي عارض برديائف كل ديانة وضعية وكل التزييفات القائمة والتي تدّعي أنها من الدين.. يعبر برديائف عن ذلك بقوله.. ولقد وجدت نفسي دائماً أقاوم أي أرثوذكسية تحاول تحديد حريتي أو تحطيمها سواء أكانت سياسية أم دينية.. وليس من الممكن، كما أنني لا أستطيع أن أكون خلاف ذلك. بل إنني أميل إلى الاعتقاد بأن الأرثوذكسية المفروضة لا تمت بأية صلة إلى الحق، وبأنها تنظر إلى الحق نظرة ازدراء. والأرثوذكسية هي التي أتت بأكبر التزييفات للحق، كما أن لها طابعاً وأصلاً اجتماعياً، وهي تشير إلى سلطة الجماعة المنظمة التي تتسلط على الشخصية الحرة، وروح الإنسان الحرة (187).

إن برديائف ضد كل صور التموضع التي تؤدي إلى فقد ذاتية الفرد .. ولذلك فقد وجّه هجومه إليها سواء كانت في الدين أو السياسة أو النزعة التجريبية .. والنزوع نحو التموضع Objectification سوف يؤدي إلى اغتراب الموضوع عن الذات، وضياع الفردي والذاتي الفريد الذي لا يمكن أن يتكرر في ما هو جمعي وشامل .. وكذلك تسود كل صنوف الحتمية والضرورة الخارجية وهنا تسحق الحرية وتضيع . ويكون على الفرد التكيف مع الطابع العام ومع الإنسان العادي ويصبغ ذاته بالصبغة الاجتماعية .. وهنا تُدمر الذاتية الفردية المتميزة (188). وبتعبير كيركجارد يضيع الإنسان الفرد . هنا نلمس فكرة جوهرية بين كل من كيركجارد وبرديائف هي التركيز على الإنسان الفرد، الإنسان المتميز .. إنهما ضد فكرة الحشد التي تسحق كل أصالة للفرد تلك هي النظرة الوجودية للإنسان الناظرة إلى ذات الإنسان وليس الإنسان وسط الحشد . لقد حاول برديائف أن يحافظ في الإنسان على العديد من المسائل .. كتبادل المشاعر والمشاركة والوجدانية والحب وقهر الاغتراب، والشخصانية والتعبير عن الطابع الذاتي والفردي لكل إنسان، والحفاظ على الحرية والانتصار على عالم الضرورة، وسيادة الكيف على الكم، والإبداع بدلاً من الاتباع .. (189) ، وعلى ذلك يمكن لنا فهم الاتجاه النقدي عند برديائف أنه تعبير عن الاحتجاج ضد ضياع الذاتية والفردية . إنه التمرّد ضد كل تموضعات المجتمع يقول برديائف . إنني تمرّدت غالباً على الأفكار والمعتقدات التي يصوّرها الناس على الله، أي على الآلهة المزيفين، لا على الله نفسه . ويرى برديائف أن الناس جعلت الله خارجهم غير أن الحقيقة هي أن يكون الله داخلهم . ومن المؤسف جاءت الكنيسة ودعمت ذلك الأمر،لقد غرّبت الكنيسة الله عن البشر وأصبحت هي بمثابة الواسطة بين البشر والله .. وهذا ما يعترض عليه برديائف وكيركجارد . وثورة برديائف تنصبّ على كل ما هو خارج الدين ما يمكن أن يضاف أو يبتدع . يكتب برديائف قائلاً :.. ومن المؤسف أن المسيحيين قد عبّروا عن تقواهم بالانحناءات والتزلفات والسجود – وهي حركات ترمز إلى المذلة والخضوع، وليس من الممكن إنكار أن أخطر عقبة في سبيل الاعتقاد بالله ليست في

الموضوع، وإنما في اعتقادات المعتقدين أنفسهم : أعني في العقائد والمظاهر التي يصطنعها هؤلاء المعتقدون – فهي دائماً شائنة غير محتملة . وأن يكون الإنسان عاجزاً أو غير قابل أحياناً للاعتراف بالله قد يعني أنه لا يستطيع أن يقبل عقيدة إيمان الناس بالله، أو أفكار الناس عن الله، لا الله نفسه، وأنه يتحدى استبدال العبودية وحركات التقوى بعبادة صورة الله الحية التي يعجز عنها التعبير، وأساس المعرفة بالله والإيمان به هو إدراك سر الله الذي يختبر ويطهّر أفكارنا كلها عنه . وينبغي على كل إنسان أن يكون مثمراً أي أن يكف عن احتمال العبودية في أية صورة من صورها، ولست عرضة للشك عامة، ولكن فكرة رهيبة كانت تجتاز عقلي بين الحين والحين، وهي : ماذا لو أن الأرثوذكسية الذليلة كانت على صواب، وكنت أنا على خطأ؟ في هذه الحالة أكون ضائعاً . ولكنني كنت أسارع دائماً بإبعاد هذه الفكرة عني (190).

إن برديائف يدعو إلى التمرد .. إنه التمرد لصالح الإنسان ولصالح ذاتيته .. إنه ضد فكرة السقوط، سقوط الإنسان وسط الحشد .. إنه يهدف إلى تحقيق الوجود البشري لذاته، ومن هنا يصبح الدين داخل الفرد لا خارجه .. أن يمر هو ذاته بتجربة الإيمان .. وتقدم تعاليم القديس بولس مثالاً رائعاً لمثل هذا اللون الوجودي من اللاهوت .. ويرى بلتمان Bultmann أن تحوّل القديس بولس إلى المسيحية (191) قد تم أساساً عندما وصل إلى فهم جديد لذاته، وهو يؤمن بدوره بأن لاهوت القديس بولس يعكس تجربة التحول عنده ما دام يمكن تفسيرها على أنها فهم جديد للإنسان على ضوء البلاغ المسيحي (192). وعلى ذلك تكون ثورة بردیائف ضد المسيحية أساسها أن تقوم على فهم صحيح، وأن يقوم متبعوها بفهم صحيح لذاتهم .. أما ما هو قائم فليس من المسيحية في شيء .. يكتب بردیائف في ذلك : كنت أعتقد دائماً في أعماق نفسي أن المسيحية قد نزلت إلى مستوى ما هو إنساني وإنساني جداً من الغرائز، وتحولت إلى نقطة تجمع للإفلات من حقيقة المسيح، وأنها قد ألقيت إلى أعماق النهر حتى لا تؤتي ثورتها ثمارها . ولم تبق المسيحية من دون أن تحقق في الحياة فحسب – وهذا أمر من اليسير تفسيره بما تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية من حب للإثم – بل لقد تشوّهت وانحطّت في تعليمها نفسه، واستطاع الناس أن يلائموا بين المسيحية وبين هذا العالم، ثم تشبثوا في ما بعد بهذه المسيحية المكيفة حتى يدعموا أدوارهم ومراكزهم في الحياة .. وانعدام الحياء الذي أظهره المسيحيون في هذا المقام لا حد له . هناك حقاً بعض الناس الذين استطاعوا أن ينتزعوا من المسيحية عدداً من المبادئ لا تبعد كثيراً عن النزعة السادية، غير أن المسيحية كانت تعني بالنسبة إليَّ دائماً، الرحمة والمشاركة الوجدانية والمغفرة الإنسانية (193).

من الفقرة السابقة يتضح لنا أن المسيحية الحقّة لم تعد موجودة، وما هو موجود من صنع أفراد يطلقون على أنفسهم أنهم مسيحيون، ومن هنا فقدت المسيحية جوهرها.. إن برديائف يستخدم الأسلوب الجدلي في بيان الوضعية المسيحية. فمن المسيحية إلى نقد المسيحية إلى المسيحية الحقة، إنه الطريق الجدلي الكاشف عن التناقض في الواقع.. إن هدف الجدل المسيحي عند بردیائف هو خلق الجديد.. يقول الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد.. لما كان هدف الجدل هو خلق الإنسان الشامل أو الكامل أو المطلق، إذاً فإن الجدل يهدف إلى هدم الحاضر والماضي معاً أو إظهار تناهيهما.. بمعنى أن تفقد الأشياء والأوضاع قدسيتها وصنميتها وثباتها.. هدم الأصنام وخلق الجديد.. هدم الأوثان والتجنيح نحو المستحيل.. هدم محدودية الإنسان الفكرية والإطلال على خصب الإمكانيات الإنسانية.. هدم الروتين والسير النمطي والاندفاع بالفعل الحاد للنفاذ سريعاً إلى المستقبل (194).. لقد أراد بردیائف إعادة الجوهر الأصيل للمسيحية.. وقد رأى بردیائف مثلما رأى قبل ذلك كيركجارد أن الواقع المسيحي يثير الضيق والاشمئزاز ، ورغم ذلك جاهد من أجل الجوهري الحقيقي.. كان الدافع الديني الأصيل مرتبطاً عندي بإحساس أليم بالامتعاض والاختلاف عن العالم بما فيه من شر وفساد، وفي ذلك إشارة أولى إلى اعتقادي التالي بأن وجود الشر ليس عقبة تعترض الإيمان بالله، وإنما الشر برهان على وجود الله، وتحد للعودة إلى من ينتصر فيه الحب على البغض، والاتحاد على الانقسام، والحياة الأبدية على الموت. بيد أنني لم أكن أعتنق عقائد دينية ثابتة أستطيع الرجوع إليها. كما لم أكن أستطيع الرجوع إلى إيمان آبائي على حد التعبير الشائع.. أما التدين التقليدي فكان دائماً يثير نفوري (195).

يمكننا القول إنه الموقف الوجودي تجاه الأشياء، إنه التمرّد الوجودي على كل ما يمكن أن يضيّع ذات الإنسان الأصيلة . إنه النضال الوجودي ضد كل سلطة وضد كل الشرائع التقليدية التي تعبر عن الحشد ولا تعبر عن الذات، ولهذا احتج لوثر قبل بردیائف ضد نظام الكهنوت وضد الحرفية Lagalism وضد صرامة الكنيسة، وفساد رجال الدين، كما دافع عن حرية الرجل المسيحي وعن مسؤولية الوجود الفردي داخل المجتمع المسيحي . ولقد كان محور فهمه الجديد للمسيحية يتمثل في فكرته عن الإيمان، وظلت هذه الفكرة هي العنصر الوجودي الشديد الوضوح في تعاليمه : فالإيمان في رأيه أصبح يولي عناية فائقة لقبول المعتقدات الدينية، ولا نجد أن تعبيَريْ : «من أجلي » «ومن أجلنا » هما مفتاح فهم لوثر للإيمان، لأن الإيمان الحقيقي يفهم أعمال الله على أنها من «أجلنا » ولا يعترف بها على أنها ببساطة مجرد حقائق واقعية لتاريخ خارجي . ويمكن رؤية هذا الفهم ذاته للإيمان من زاوية مختلفة في تركيز لوثر على أهمية ضمير المخاطب في قول الله لموسى : «أنا الرب إلهك

» (سفر الخروج 2:20) فالرب عندما يعلن أنه إلهك فمعنى ذلك أنه يعد ويلتزم أمام شعبه، وبالتالي فهو ليس إلهاً نظرياً أو ميتافيزيقياً فحسب، وإنما هو إله يتغلغل في صميم الوجود البشري (196). وعلى ذلك نظر برديائف إلى كل الممارسات الدينية السائدة بعين الريبة والشك والتوجّس ... وقد كنت أتوجّس دائماً من المثل الدينية والعقائد الثابتة لأنها تتحد في معظمها بالضرورات المادية والضغط الخارجي وبطغيان (الجسد والدم) على التاريخ . وبدلاً من أن أتأثر بهذه الضرورات وتلك الضروب من الضغط، كنت أرى فيها دليلاً على الحالة الساقطة لهذا العالم .. وأحياناً كنت أجد نفسي مدفوعاً إلى الاعتقاد بأن المسيحية كما علَّمها المسيحيون خلال العصور قد تحولت إلى أيديولوجية لجماعة دينية مسيطرة، في ارتقائها أو انحلالها، وأنها قد أصبحت ظاهرة اجتماعية . ونقد مثل هذه المسيحية مهمة عاجلة، وهذه المهمة لا يمكن إنجازها إلا من وجهة نظر المسيحية الأخروية التي تضيّع نفسها عن قصد عبر مملكة التحديدات الطبيعية والاجتماعية (197).

إن بردیائف ضد كل خداع للإنسان، فالإحالة الموضوعية هي خيانة لأصالة الإنسان وجوهره الأصيل. وبالإحالة الموضوعية تفقد الروح ويصبح الإنسان مجرد شيء وسط الأشياء، وعلى ذلك يضيع جوهر الله، فالله موجود طالما روح الإنسان منارة بالإيمان الحقيقي، ويختفي الله عبر التحديدات الموضوعية ويحل محل الله المؤسسات الدينية والدولة.. إلخ.. إن العالم الموضوعي عالم منحط مقيَّد، هو عالم الظاهرة أكثر من أن يكون عالم الوجود. وعمليات الإحالة الموضوعية تجرّد الوجود وتقطع عليه طريقه وهي تحل المجتمع مكان الاجتماع الروحي، والمبادئ العامة محل الاتصال الروحي وامبراطورية القيصر بدلاً من مملكة الله... وعلى ذلك لا وجود لسر روحي في العالم الموضوعي (198).

العالم الموضوعي فاقد لكل ما هو روحي، والدين القائم بعيد عن حقيقة الدين، والذين يتشدّقون بالدين هم أول الناس جهلاً بحقيقة الدين... أما الأرثوذكسية التاريخية، وكل المزاعم المانعة للأرثوذكسية، فكانت تبدو لي باعتبارها مزاعم تفوح منها الهرطقة والطائفية بقوة، وعلى أنها خالية من الروح الكلية (199).

لقد استهدف بردیائف، وقبله كيركجارد، أن يصبح الدين ذاتياً وليس موضوعياً. وإن كل ما يقال باسم الدين هو ضياع للدين ولجوهره، إن الدين يتجلى في قلب وروح الإنسان وكل ما يقام من معابد وكل ما يستحدث من مراسيم هو تغريب لله عن الإنسان.. ومن سوء الحظ أن المسيحيين قد انتهى بهم الأمر إلى الحديث أو الطنين بلغة الخنوع المهينة التي يسمّونها (التواضع)، وأن

يتصرّفوا على هذا الأساس، لأن في ذلك خيانةً للتصور المسيحي للإنسان بوصفه كائناً روحياً شبيهاً بالله (200).

لقد توضّح لنا من خلال ذلك الفصل نقطة الالتقاء الجوهرية بين كل من كيركجارد وبرديائف، فهما ضد كل صنمية دينية وضد كل ما يغرّب الإنسان عن ذاته، وكانت ثورتهم الشعواء ضد كل ما جاءت به المسيحية التاريخية منافية المسيحية الحقيقية، ولقد تبين لنا أن الدين الجوهري يعتريه التغيير والتبديل عبر رحلة التاريخ، إما بشكل مقصود أو بشكل غير مقصود، وعلى ذلك فكل ما هو قائم من دين هو بعيد عن الدين الحقيقي والجوهري، والمأساة أن الناس ما زالوا يقتنعون بما يجدونه من دين، ولم يفكروا في البحث عن الدين الحقيقي الذاتي .

الفصل الثالث

الرؤية الخاصة للدين

الموقف الديني بين المعقول واللامعقول

إذا حاولنا من البداية أن نفهم المعقول فنقول عنه إنه الفلسفة.. وعن اللامعقول فهو الدين، وبين المعقول واللامعقول وجدنا العديد من الصراعات.. الصراع بين الدين والفلسفة. والواقع أن الفلسفة (كما لاحظ المؤرخ أميل بوترو) قد نشأت في جانب منها عن الدين، فليس في وسعنا أن نستبعد من عداد المذاهب الفلسفية كل تلك الفلسفات التي خرجت بين النظر العقلي والإيمان الديني. حقاً إن ما يميز الفلسفة عن الدين – كما يُقال عادة – هو استنادها إلى سلطة العقل وحده، ولكن من المؤكد أن إيمان الفيلسوف الديني كثيراً ما يتسلل إلى صميم تفكيره العقلي، فلا يجد مؤرخ الفلسفة بداً من أن يعترف بأن الفيلسوف قد صدر في جانب من تفكيره عن أنوار الوحي .

وإذا انتقلنا إلى مفكرنا كيركجارد فقد أقام ضرباً من التعارض بين «الفكر» و«الوجود» فليس بدعاً أن نراه يحمل على الفلسفة، ويشتط في الحكم على سائر المذاهب العقلية التي تريد فهم الإيمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية. وحجة كيركجارد في ذلك أن الإيمان يتطلّب من المرء أن يتخلى عن

عقله، وأن المسيحية هي على النقيض تماماً من كل نظر عقلي، كما أن الإيمان بطبيعته لا بد من أن يكون طاهراً نقياً خالياً من كل معرفة! وليس الله في نظر كيركجارد فكرة تبرهن عليها، بل هو موجود نعيش في علاقة معه (201).

لقد تم قطع الروابط بين العقل والقلب في المسيحية... وإذا كانت مشكلة الفلسفة تكمن في العقل والفهم فإن مشكلة المسيحية تكمن في الروح والقلب... وفكرة الخلاص المسيحية لا تتم عن طريق العقل والفهم، بل إنها تتم من الاتحاد والمحايثة بين الإنسان والحقيقة الأبدية لا أن يغترب الإنسان عنها (202).

إذاً المسيحية تتوقف على فكرة الاتحاد بين الإنسان والله على شرط أن يتم ذلك من دون إدخال العقل. فالعقل والفهم يجعل عملية الاتحاد غير ممكنة، ومن ثم يغترب الإنسان عن الله .

«فإثبات الإيمان المسيحي لا يمكن أن يتم من خلال العقل والبرهان.. وإنما يتم من خلال الاعتقاد... الاعتقاد بأن الله أصبح ذاتاً بشرية في السيد المسيح.. الاعتقاد بأن ما هو أبدي أو إلهي قد دخل الزمان.. وعن طريق ذلك الاعتقاد نصبح على ثقة قلبية في الغفران الإلهي. وعلى ذلك نهب قلوبنا وأرواحنا للأبدي (الله) (203).

وإذا كان كيركجارد يركّز بشكل واضح وشديد على الإيمان بوصفه أمراً لا معقولاً وبوصفه شيئاً لا يمكن البرهنة عليه، فإن ذلك لم يكن إلا لأنها صدى من حياته اللامعقولة واللامفهومة، وعلى ذلك فإن وجودية كيركجارد تركز على ذلك الفرد أو الإنسان في معاناته وقلقه واضطراب إنها وجودية غير عابئة بالمعقول والوجود والعالم العقلي.. إنها وجودية إنسانية باحثة عن العبث واللامعقول وعن كل ما هو قلبي وذاتي .

وعلى حد تعبير براندت: إنها مهتمة دوماً بالسؤال: ماذا يعني أن توجد كموجود إنساني؟ أو كيف يمكن للمرء أن يحيا كموجود إنساني؟ (204).

ولعل هذا ما حدا ببلاكهام إلى القول بأن الوجودية الحقة تبدأ بصوت مرتفع ضد كل فكر مجرد فالوجودية هي الحركة المباطنة للموجود البشري.. إنها تحويل للفكر للبحث في مشكلات وإمكانات الفرد الإنساني والذي يبحث كيف يمكن أن يحيا وكيف يمكن أن يعيش حياته (205).

ويمكن القول بأن وجودية كـ «وجودية حياتية» وأنا أعني منها أنها وجودية معبرة بصورة صادقة عن حياته هو،وقد وضح لنا في ما سبق أنها حياة تسير بشكل واضح وثابت إلى الإيمان... بل يمكن القول بأنها «وجودية ذاتية»، بمعنى أنه فهم الإيمان بصورة ذاتية وليس بصورة موضوعية عقلية .

وعلى ذلك فإن كيركجارد كان دوماً يتساءل عن: ما معنى أن يكون الفرد مسيحياً؟ أو:كيف يتمكن المرء من أن يكون مسيحياً في عالم مسيحي؟ !!! (206).

وقد يكون السؤال مثار تعجّب، ولكنه يمثل حقيقة وهي أن العالم المسيحي في نظر كيركجارد لم يعرف ولم يعش المسيحية كما يجب، ولذا فهو يريد أن تكون المسيحية معاشة وعندما تصبح كذلك تصبح وجودية معاشة .

ومن هنا نرى كيركجارد كان طيلة حياته مشغولاً بمشكلة خطيرة، بل لعلها أخطر المشاكل جميعاً وهي مشكلة نفسه، وتحديد معنى مصيره الخاص، وعلاقته بالمطلق. وهي مشكلة لا يستطيع إنسان أن يعينه على حلها لأنها مشكلة شخصية بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى .

كان كيركجارد يبحث عن الله، ولم يكن يريد أن تقوم بينه وبين المطلق وساطة من أي نوع حتى ولو كانت الكنيسة المسيحية نفسها، وكان يعتقد بأن الاتصال بالله لا يكون بأن يبحث الإنسان عما هو عام ومشترك في نفسه مع الآخرين، ولكن على العكس من ذلك، أن يتعمق ما هو فردي متميز خاص في نفسه، وفي هذا التعمق ينكشف الله للفرد، فمن التناقض أن يبحث الإنسان عن الوجود خارج نفسه، لأن كل ما هو خارج نفسه ظاهر بالنسبة إليها، وإنما يجب أن أبحث عن الوجود في أعماق نفسي، لأن هذه النفس تشارك في الوجود .

وهكذا يضع كيركجارد في مقابل المفكر الموضوعي الذي لا يهتم إلا بكل ما هو عام مشترك في الأشياء، المفكر الذاتي أو الفرد أو الأوحد الذي لا مثيل له، والذي يجعل من نفسه ومن مصيره محور اهتمامه اهتماماً لا نهائياً، وهو الذي يعتقد بأنه في تطور دائم وأن عليه رسالة يجب أن يؤدّيها .

وأمانة يجب أن ينهض بأعبائها. وقد استغل كيركجارد هذه الفكرة في ما يتعلّق بالمسيحية، فقال إننا لسنا مسيحيين ولكننا «نصير» مسيحيين، فلا بد إذن من مجهود متواصل حتى نحقق المثل الأعلى للرجل المسيحي (207).

وهنا يمكن لنا القول إن سؤال براندت عن كيف يمكن للمرء أن يحيا كموجود إنساني.. وسؤال كيركجارد عن كيف يمكن للمرء أن يكون مسيحياً. هذان السؤالان هما في الحقيقة أساس حياة كيركجارد: بل وأساس فكره الوجودي، وفي رأي كيركجارد أن المرء لكي يصبح مسيحياً فعلاً عليه أن يحيا حياة المسيح، وكأن المسيح معه.. لا أن يقف عند تعاليمه (208).

وغايتنا هنا أن نلاحظ ملاحظة وهي أن كيركجارد انحاز إلى الجانب الديني ضد الفلسفة .. ولكن يجب ألا يفهم من ذلك أن كيركجارد يلغي الفلسفة بل يجب أن تكون الفلسفة في رأيه بعيدة عن المذهب والدوغما العقلية . ولكي نخفف غلواء هذه العبارة نقول إن كيركجارد يريد من الفلسفة أن تعترف بأنها غير قادرة على الدخول في دائرة الإيمان أو الدين لكي تحوله إلى أمور عقلية منطقية قابلة للفهم . ولكن على الفلسفة أن تعترف، وبشكل صريح وواضح، بمحدودية نطاقها . «إن من واجب الفلسفة أن تعترف بحدودها .. وأن تكون على يقين أن الأبدي من المستحيل الوصول إليه عقلياً . وذلك لأنه لا تشابه بين الإله والإنسان، والفلسفة عندما تنطلق في بحثها فإنها دائماً تتحدث عن المطلق Absolute البعيد عن كل العلاقات الإنسانية المتناهية .. ومن هنا يصبح من المستحيل لأي فرد أن يدخل في علاقة مع الله (209).

وهنا نتوقف حيث إننا نلاحظ الفرق الجوهري بين «المطلق المسيحي » و «المطلق الفلسفي » ، فكلاهما مختلفان . فالمطلق المسيحي تعبير عن العلاقة بين الله والإنسان برغم وجود مشكلة الخطيئة .. فالخطيئة في المسيحية هي حجر العثرة أمام إقامة مثل تلك العلاقة،أو إقامتها بشكل مباشر، لكن ليس مستحيلاً إقامتها بل ممكنة . في حين أن تلك العلاقة الممكنة في المسيحية غير ممكنة في الفلسفة .. وهنا تكون الخطيئة قد أقامت الفصل بين المتناهي واللامتناهي كما أنها تعترف بعدم قيام مثل تلك العلاقة، ومن هنا يظل الإنسان في الفلسفة في حالة انفصال واغتراب عن (الله) اللامتناهي . أما في المجال المسيحي فإن إعادة العلاقة ممكنة في الإنسان الإله أو تجسّد الإله في الإنسان، وهنا تتم إزالة الاغتراب الروحي . وعلى ذلك فإزالة الاغتراب الروحي في المسيحية تتم عن طريق ما يسميه كيركجارد بفكرة المفارقة Paradox ، والمفارقة المسيحية غير خاضعة لمنطق العقل . إنها تقع في حيز اللامعقول .

ولأن كيركجارد فهم المسيحية في ضوء المفارقة. فإنه اقتنع منذ البداية بأن من المستحيل أن تجمع بين المتنافرين بين الدين أو المسيحية والفلسفة ،«من المستحيل أن تجتمع المسيحية والفلسفة، فأنا عندما أتمسك بما هو جوهري في المسيحية أي تمسكي بالخلاص المسيحي، إذن فهي فكرة سوف

تشمل حياتي كلها. فإذا جاءت الفلسفة بعد المسيحية (أقصد المسيحية الجوهرية) فلن تكون هذه سوى مسيحية مفلسفة. والواقع أن الفلسفة لا تكتمل إلا في اللحظة التي تنكر فيها ذاتها. فهي لا يمكن أن تكتمل إلا إذا أقرت بأنه من المستحيل أن تفهم وتستكشف حقيقة الوجود المسيحي لأنه قائم على مقولات غير عقلية ويعجز العقل مهما أولى من قوة أن يستنتجها » (210).

وعلى ذلك فإن كيركجارد يرى أن المسيحية لا يمكن أن تكون مذهباً. فلو تحوَّلت المسيحية إلى ما هو مذهبي لانتفى منها الجانب الديني وانتفت العلاقة الإيمانية، ومن هنا فإن أفضل شيء ألا تحاول عقلنة المسيحية ولكن أن توجد في المسيحية.. فالمسيحية عملية توجد فيها، أي أن تصبح موجوداً مسيحياً لا أن تصبح متعقلاً مسيحياً (211).

لقد كان كيركجارد على يقين بأن الإيمان المسيحي يتعارض مع التفكير العقلي والمعرفة القائمة على العقل، وأيقن أيضاً أن الإيمان لا يقبل أي نسق فكري. لأن الأنساق الفكرية تعتمد على العقل في حين أن الإيمان يعتمد على القلب. والفكر العقلي الموضوعي دوماً مبرر بشكل منطقي، بينما الإيمان دوماً قلبي ولا مبرر أنه إيمان قائم على حدس قلبي، أو قل على المفارقة على حد تعبير كيركجارد .

اللاعقلانية والمفارقة المسيحية

المفارقة عند كيركجارد تعني لحظة اللاعقل أو اللامعقول، وإذا تساءلنا عن السبب في أن كيركجارد كان مقتنعاً باللامعقول فنقول إنه ربما كان ذلك بسبب مسيرة حياته وقصة حبه وأفعاله اللامعقولة معها، هذا جانب من إيمانه اللامعقول المترسخ في داخله. إلى جانب ذلك فإن الوجود ذاته لا معقول أيضاً. فمشكلة الوجود بالنسبة لكيركجارد لا يمكن أن تحل بشكل عقلي أو بشكل مقولات إنسانية مفهومة. فالإنسان كائن متناهٍ وكائن محدود إلى جانب أنه حـامل للخطيئة، فكيف لذلك الكائن أن يقدم لنا حـلاً؟ ما من حل عقلي لأن الوجود ذاته لا معقول ولا يمكن أن يوضع في قوالب عقلية منطقية.. فهنـاك الكثير من الوجود يتصف بالمفـارقة (وهي لحظة اللاعقل) ولذا يظلّ الوجود بمنأى عن كل ما هو عقلي (212).

وهنا نجد أن كلاً من هيجل وكيركجارد يقفان على طرفي نقيض.. فإن كان هيجل مفكراً عقلانياً، فإن كيركجارد مفكر لا عقلاني.. لقد دفع هيجل بعقلانيته

المسيحية إلى أقصى حدٍّ ممكن: وإذا تحقق الإلهي في التاريخ فتلك علامة على أن العقل قد تحقق في عالم الواقع فأصبح المعقول واقعياً، والواقعي معقولاً. أما كيركجارد، فهو، على العكس يدفع باللاعقلانية المسيحية إلى أقصى حد ممكن، فهذا التجلّي الذي تحقّق في التاريخ عندما أصبح الأزلي واقعياً ينبغي أن يبقى عثرة، إن الأزلي قد تحقق في لحظة من الزمان وهذا ما لا يمكن فهمه، ولأنه لا يمكن فهمه فهو موجود (213).

ويتضح لنا هنا أن كيركجارد يعترف باللاعقلي أي الذي لا يمكن فهمه، وإذا أصبح الشيء غير مفهوم فهو إذموجود، فالوجود عنده لا أن يصبح معقولاً بل أن يصبح لا معقولاً. وإذا ما اعترضنا على ذلك لأن الوجود يجب أن نفهمه ونعقله فإننا نجد كيركجارد ينبّهنا إلى أن هناك أيضاً في الوجود أموراً تظل دوماً مفارقة وبعيدة عن كل فهم وعن كل عقل (214).

ويجب أن يكون واضحاً لنا أن كيركجارد لا يقصد من ذلك إلغاءً كل ما هو عقلي وكل ما هو موضوعي، وإنما كيركجارد يعترض بشدة ضد كل من يريد أن يجعل الذات أو يخضع الذات للفهم وللمقولات الموضوعية. وعلى ذلك فإن كيركجارد يريد الجمع بين ما هو موضوعي، وما هو ذاتي لأن الفرد الذي يفقد صلته بالعالم الموضوعي فقداً تاماً هو إنسان يوصف بالجنون... أيضاً الإنسان الذي يفقد صلته تماماً بالباطن أي يفقد صلته بذاته الداخلية فإنه أيضاً يوصف بالجنون (215).

إن ما يريده كيركجارد هو أن نوقف الفكر عند لحظة ما... إنها لحظة المفارقة أو اللحظة الإيمانية، التي لا يصلح معها أي فهم عقلي. فعلى حد تعبير كيركجارد إن المفارقة لا يسيطر عليها العقل وذلك لأن الإيمان المبني على المفارقة هو إيمان يبدأ عندما يتوقف العقل عن عقلانيته أو بمعنى آخر يبدأ عندما تبدأ اللاعقلانية في الوجود (216) ، وعلى ذلك فإن قبول المفارقة عن طريق الإيمان المسيحي يجعل سبيل التفسير العقلي غير مقبول على الإطلاق (217).

وثمة ملاحظة مهمة يلاحظها كيركجارد ويقررها. وهي أن المسيحية ديانة قائمة على المفارقة وهذه المفارقة قائمة سواء اعتنق الفرد العقيدة المسيحية أو رفضها لمفارقتها (218). فقبول العقيدة يعني قبول المفارقة. ورفض العقيدة يعني أيضاً رفض المفارقة.. فالمفارقة هي الحد الأساس سواء في القبول أو الرفض .

ويصرح كيركجارد عن ذلك بقوله إن الإيمان هو إيمان بالمفارقة. فالفرد الجزئي هو في الحقيقة أعلى من الكلي. ففي المفارقة يقف الفرد على علاقة مطلقة مع المطلق، وهذه العلاقة تصبح عسيرة على الفَهْم والتعقّل، ورغم ذلك فالإيمان هو الإيمان بتلك المفارقة.. وإلا انتفى الإيمان (219)..

في المفارقة يلاحظ كيركجارد جدل الزمان والأزل، ففي لحظة المفارقة تصبح الذات جامعة بين الماضي والمستقبل في الحاضر، وبمعنى آخر تصبح الذات أزلية. فماذا يعني دخول الأزلي الزماني؟ إنه يعني أن الحاضر لم يُعدَ لحظة بل يُعدُّ لحظة أزلية، ومعناه أيضاً أن الأزل تحقّق في لحظة حاضرة. إن اللحظة امتلأت بالزمان والأزل – كيف ذلك إنه اللامعقول وبرغم أنها لا معقولة إلا فإنها موجودة كما سبق أن ذكرنا. وفكرة لحظة المفارقة لاحظها كيركجارد في الكتاب المقدس (العهد الجديد) «هوذا سر أقوله لكم. لا نرقد كلنا ولكننا كلنا نتغير في لحظة في طرفة عين عند البوق الأخير » (220).

فاللحظة هنا تعني الامتلاء، وهي اللحظة الأبدية، فكيف يحدث ذلك التغير وكيف يمكن فهم ذلك التعبير بمفهوم عقلي؟؟ إن ذلك مستحيل، إنها اللحظة اللامعقولة. ولذا فإن تلك اللحظة هي التي استوقفت كيركجارد «..إن لحظة امتلاء الزمان هو لحظة الأزلية وعلى الفرد أن يفهم جيداً أن اللحظة الأزلية معناها الماضي والمستقبل في خليط واحد. وإذا حدث ولم ينتبه الفرد لذلك الأمر فإنه بذلك يدمر تلك اللحظة وتصورها. ففكرة الحاضر المسيحية في المفارقة معناها امتزاج الماضي بالمستقبل،و ذلك هو التصور المهم في المسيحية » (221). هنا يكون الإيمان، وهنا تكون المسيحية كعقيدة، وهنا تكون المفارقة. فالمفارقة ضد الزمان لكنها امتلاء الزمان بالأزل .

يقول كيركجارد: «الذاتية أو الباطنية هي الحقيقة وهي أقصى درجاتها المسيحية»، ويقول أيضاً: «لقد برهن اليونان أنه يمكن للإنسان أن يوجد في حالة الذاتية (أو الباطنية) خارج نطاق المسيحية » (222).

من الواضح أن كيركجارد يقر هنا بأن إدراك الصلة القائمة بين الذاتية والحقيقة لا يقتصر على المسيحية، ولكنه يعطي المسيحية وضعاً خاصاً وممتازاً بالنسبة إلى سائر الديانات والفلسفات التي اعترفت بوجود هذه الصلة وأدركت شيئاً من طبيعتها. ويتجلّى هذا الوضع الخاص الذي تتمتّع به المسيحية في قوله: «إن الذاتية في أقصى درجاتها هي المسيحية » (223). ماذا يعني كيركجارد بهذا القول؟

طبعاً عندما يتكلّم كيركجارد (عن أقصى درجات الذاتية) فهو لا يعني أن الفارق بين الذين يعيشون في حالة ذاتية يعتبرون أن الحقيقة موضوعية (وبذلك يعالجون المسيحية موضوعياً) هو فارق كَمّي يتدرج من حد أدنى للذاتية حتى يصل إلى حدها الأقصى في المسيحية. إن رأي كيركجارد في هذا الموضوع واضح كل الوضوح: إن الفارق بين الحقيقة الموضوعية الاحتمالية، وبين الحقيقة الذاتية فارق كيفي لا يمكن تخطيه مطلقاًوإنما يمكن التغلب عليه بوثبة الإيمان، وهو يرى، مع أن الإنسان تمكّن من أن يعيش الحالة الذاتية في أقصى درجاتها لأنها أعظم اختبار لقدرة الإنسان على الإيمان من أي عقيدة أخرى لكونها أبعد العقائد عن المنطقي والمعقول. المسيحية بالنسبة لكيركجارد هي دين المتناقضات والمفارقات التي تتحدّى الفهم الموضوعي، وعلى ذلك تتعرض ذاتية الإنسان المؤمن بها لنوع من التوتر والإرهاق العنيف، فعلى المؤمن بها أن يلتزم بما هو محال (من الناحية العقلية) ليصبح مسيحياً حقيقياً. إن المسيحية بالنسبة لكيركجارد أسمى مثال على المبدأ القائل: (بأن الذاتية هي الحقيقة) لأنها أكبر امتحان يمكن أن تتعرض له قدرة الإنسان على الإيمان وعلى الاستمرار في هذا الإيمان من دون أن يرضخ مرة أخرى لجذب النظرة الموضوعية إلى المسيحية مهما كان الجذب والإغراء .

المسيحية مشكلة. ومشكلتها تكمن في اتحاد الزمان مع الأزل، فمشكلة التجسد هي كبرى المشكلات في المسيحية.. لقد تجسد الله الأزلي في لحظة زمانية من لحظات التاريخ الإنساني تجسّد في المسيح.في تلك اللحظة تحوّل الله إلى شخص إنساني، فالمطلق أصبح محدوداً مع التجسيد. ومع تجسّد الله في يسوع المسيح امتلأ الزمان، هذا ما عبر عنه بولس الرسول إلى أهل غلاطيه في الإصحاح الرابع: «..ولكن لما جاء ملء الزمان أرسل الله ابنه مولوداً من امرأة مولوداً تحت الناموس: ليفتدي الذين تحت الناموس لننال التبني ثم بما أنكم أبناء أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخاً يا أبا الأب إذا لست بعد عبداً بل ابن وإن كنت ابناً فوارث لله بالمسيح » (224). ومن هذه الرسالة نلمس فعل الامتلاء فالله بتجسّده في يسوع المسيح أصبح فرداً إنسانياً وفي نفس الوقت ليس إنسانياً. لقد أصبح الإلهي إنسانياً والإنساني إلهياً .

والتفكير في المفارقة نوع من العبث ونوع من المحال فالفهم العقلي للمفارقة نوعٌ من المستحيل والروح بمحاولتها للوصول إلى الله لا بد أن تقدم نوعاً من الفداء والتضحية، وفي المفارقة المطلقة فإن كبش الفداء هو العقل . فالإيمان بالمفارقة هو نوع من المحال فإذا أردت أن تؤمن فإن عليك أن تؤمن بالمفارقة . فالإيمان المسيحي هو إيمان بالمستحيل وإيمان باللغز، إنه إيمان بالمعجزة التي تفوق العقل البشري . ويوم تؤمن بالمعجزة أي

بالمفارقة فأنت في دائرة الإيمان وما عدا ذلك لا يُعَدّ إيماناً . إن فكرة الله – الإنسان عثرة Offense أمام العقل، إن هذه العثرة تحطيم للعقل والفهم .

وإذا تساءلنا عن دور العقل في المفارقة لوجدنا أن العقل مرتبط بشكل جدلي مع المفارقة المطلقة، هذا الارتباط يكون بطريقة سلبية. ومعنى أنه مرتبط بطريقة سلبية أي أنه يوضح حقيقتها أي حقيقة المفارقة. بمعنى آخرإن المفارقة المطلقة تستوجب فقد العقل لكي تكون ممكنة. وهكذا تلعب فكرة المفارقة دوراً أساسياً في فلسفة كيركجارد، ولا شك فهو بنفسه القائل: «بقدر ما أعيش فإنني أعيش في قلب المتناقضات، لأن الحياة مليئة بالتناقضات وأنا من ناحية أملك حياة أزلية. ومن ناحية أخرى أملك تعدداً للوجود الذي لا يستطيع النفاذ إليه. والرابطة هي الإيمان » (225).

إذ الديانة المسيحية ديانة التناقض. على أنه ينبغي ألا يفهم ذلك بشكل مطلق. ولكن التناقض هنـا يعني المستوى الفكري للإنسان. فالفرد الإنسان يفكّر بشكل عقلي قابل للحكم بالصواب والخطأ والتمييز بين المتناقضات، أما تلك الديانة فاعتمادها الأساسي على قبول ذلك التناقض والتعارض من دون لحظة فهم أو تحليل أو تعقّل. إنها المجاوزة للمنطق العقلي وللفهم الإنساني ولذا سماها كيركجارد المفارقة المطلقة .

ودخول الله إلى العالم وتجسده في المسيح تعبيرٍ عن الحب الإلهي للإنسان وتعبير عن الألم أيضاً، إنها جدلية الإلهي والإنساني. إنها حقا حياة عجيبة ملؤها الألم والحب. فعندما تريد التعبير عن الحب من المؤسف يساء فهمك. هكذا هو الله على نحو ما وقف على الأرض في المسيح وبكل تواضع وبكل الحب الشامل لكل البشر (226). إن هذا الجدل الإلهي الإنساني هو المفارقة .

وفي رأي كيركجارد، لا يوجد أي حل عقلي أو بشري لمعضلة الوجود البشري، فليس ثمة حل بشري، لأن تناهي الإنسان وخطيئته يجعلان من المستحيل عليه أن يصل إلى خلاصه الخاص، وليس ثمة حل عقلي، لأن مفارقة الوجود البشري لا يمكن حلها بمقولات عقلية .

الحل الوحيد لمفارقة الوجود البشري لن يكون إلا بمفارقة أعظم هي المفارقة المطلقة للمسيحية، وقبل كل شيء، مفارقة التجسد، اللطف الإلهي بالإنسان . ولا يوجد، في رأي كيركجارد، أي دفاع أو تفسير عقلي للمسيحية، فقد قال ليسنغ Lessing:إن حقائق التاريخ العارضة لا يمكن أن تكون أساساً لحقائق العقل الأبدية، ومن وجهة نظر العقل، فقد كان على حق في ذلك . أما كيركجارد فقد سلك طريق ترتليان (227) ، فقال إن المسيحية عثرة (228)

أمام العقل، ونحن لا نستطيع الإحاطة بها إلا بفعل للإرادة يتخطى العقل، وتلك هي (قفزة الإيمان). وتلك أيضاً هي (اللحظة) التي يقف فيها الإنسان أمام الله، اللحظة التي تصطدم فيها الأزلية بالزمن، وهذا لا يعني أن المؤمن تخلّص من الزمان وصراعاته، وإنما تعني أن هناك بعداً للأزلية في حياته، وعلى حد تعبير مارتن ج . هاينكن Martin J. Heinecken يظل الفرد في وجوده بوصفه مركّباً من الزمان والأزلية سائراً على الطريق باستمرار، في عملية صيرورة لأن يصبح ما يكونه بالفعل، ولكن بمعنى آخر، معتلياً على الدوام ظهر موجة القرار (229).

وعلى ذلك فإننا نحقق الوجود الأصيل عند كيركجارد في اللحظة التي نوجد فيها أمام الله، وهي نفسها لحظة المعرفة الذاتية، ونحققه في الفعل الذي نريد به المسيح، والذي هو أيضاً الفعل الذي نريد به أنفسنا . «(أنا لا أريد سوى شيء واحد، أريد أن أنتمي إلى المسيح، أريد أن أكون مسيحياً » (230). وهكذا فإن إرادة شيء واحد التي هي أيضاً إرادة ما هو أعلى، أي مفارقة المسيح والحياة المسيحية، هي التي تصغي إلى ما يسميه كيركجارد (طهارة القلب) وهي النزاهة والأصالة الوجودية .

الإيمان والخطيئة والغفران : عن طريق الخطيئة أصبح الإنسان آثماً وهذا الإثم جعل الإنسان يفقد العلاقة السليمة مع الله، ولأن الإنسان شعر بالإثم فإنه أيضاً يفقد ثقته في إقامة علاقة صميمة مع الله. ويشعر بالتعاسة لعدم حصوله على الغبطة الأزلية. فالذات الخاطئة ألغت إمكان قدرة الذات للوصول إلى سعادتها الأبدية. ولعل سبب الشعور بالتعاسة والألم أن الذات فُقدت في التاريخ الإنساني. ومن ثم فإنها تتأمل كل شيء حولها، حتى الدين فإنها تتأمله وتتعقّله ومن ثم يحدث النزاع. فالذات تود أن تصل إلى السعادة وهي تعلم وتعي أنها آثمة، وهذه الرغبة في وصولها للسعادة المنشودة تقيمها الذات أيضاً على أساس عقلي، أو على أساس الفهم والمنطق وتنسى أن ذلك ضرب من المستحيل، فلكي تصل الذات إلى سعادتها، فإن عليها ألا تتعقل الأشياء أو تتعقل الدين وتفهمه، وإنما عليها أن تلغي العقل والفهم في الدين، عليها فقط أن تدرك الإثم. إن لحظة الإدراك مطلوبة لاعتراف الذات لذاتها بالإثم. بمعنى آخر أن تواجه الذات فتعترف بإثمها وتؤمن بشكل لا عقلي أن الوصول إلى العلاقة الودية إلى الله ممكنة، لأنها في تلك اللحظة عليها أن تؤمن بالعثرة أو المفارقة. إنها لحظة جدلية عند كيركجارد. إنه الفهم وإلغاء الفهم. فالفهم أمر هام لمواجهة الذات بذاتها ولمعرفتها بالمفارقة والمغايرة بينها وبين الله ولكن الفهم ذاته لا بد أن ينتهي لكي تؤمن الذات بالمفارقة

الدينية، وبالتالي فإنها تؤمن بإمكان الوصول إلى السعادة والعلاقة السليمة مع الله. «إن المسيحية تعلمنا أن الفرد موجود أمام الله بل وفي استطاعة هذا الفرد الجزئي أن يتحدث مع الله، بل أكثر من ذلك، فإنها تعلمنا أن ذلك الإله الكلي هبط في لحظة إلى الأرض من أجل ذلك الفرد الجزئي! وفي لحظة هبوطه ترك ذاته توجد وتولد وتعذب وتموت... إنه الله الذي يتعذّب من أجل الإنسان بل الأكثر من ذلك أن الإله يرجو من الإنسان الجزئي أن يقبل مساعدته! وليس هناك ما يُذهب العقل أكثر من ذلك! وأكثر من تلك الحقيقة التي لا يمكن لأي عقل أن يفهمها أو يعقلها (231).

إن الله محب للإنسان ولذا فإنه يغفر للإنسان خطاياه. يقول بولس الرسول: «طوبى للذين غُفرت آثامهم وسُترت خطاياهم. طوبى للرجل الذي لا يحسب له الرب خطية » (232). والسؤال كيف تغفر الخطايا؟ الجواب إنه الغفران الإلهي، إنها المحبة الإلهية للإنسان، من أجل الإنسان تجسّد الله في صورة المسيح لكي يتمكن الإنسان أن يكفر عن خطاياه. الله محب للإنسان ولذا فإنه بالإنسان رؤوف رحيم. ربما شعر الله بضعف مخلوقه. لقد شعر الله بكبر الذنب الملقى على عاتق الإنسان، وأشفق الرب من حمل الإنسان. لذلك فإن الرب أراد أن يتحّمل ثقل الإنسان وذنب الإنسان، لقد أراد الرب أن يعيد العلاقة المنفصمة بينه وبين الإنسان، إنها قمة المحبة، بالتجسد يحمل الرب ذنب الإنسان. بالتجسّد يتحمّل الرب عذاب الإنسان، بالتجسّد يتألم الرب، إنه يتألم من أجل الإنسان! المسيح يستر خطايا الإنسان، إنه يسوع الذي يغطي بجسده المقدس خطايا الإنسان. إنها قمة العدالة فعن طريق يسوع تستر العيوب والخطايا ويصبح من المستحيل رؤيتها ...» (233).

وعلى ذلك يرى كيركجارد أن غفران الخطايا ليس مستحيلاً بل هو ممكن ولكن بشرط أن يكون الفرد على وعي بتلك الخطايا وعلى إدراك لها، في الوقت نفسه أن يؤمن بغير تعقل بالمفارقة وبإمكانية الغفران هذا هو المهم في غفران الخطايا. والسؤال الآن: ماذا يعني التجسد المسيحي: إنه يعني أن الخطايا يمكن أن تغفر، والوعي بإمكان الغفران تعد لحظة ضرورية، فمن الضروري أن يكون الفرد واعياً بشكل مستمر بأنه مخطئ، فهذا هو واقعه الفعلي. وواعياً أيضاً بإمكانية الغفران إنهما لحظتان أساسيتان في داخل الفرد، لحظة الوعي بالخطيئة ولحظة الوعي بإمكانية الغفران .

والسؤال لماذا يُصر كيركجارد على تلك اللحظات؟؟ لحظة الوعي بالذات الخاطئة ولحظة الوعي بإمكانية الغفران؟؟ والإجابة هي أن كيركجارد أراد أن يكون الفرد متفهماً لذاته. فالفرد لا بد أن يفهم ذاته بوصفها ذاتاً خاطئة وأيضاً ذاتاً مغفوراً لها. ومعنى ذلك أن الفرد لا يمكن أن يلغي حياته الماضية (حياة

الخطيئة) لأنها مكون أساسي من مكونات ذاته، وفهم تلك اللحظة يجعل للغفران معنى وقيمة. فبرغم أن الماضي للذات هو بمثابة الخطيئة لكن أيضاً لا ينبغي إلغاؤه ولو فرضنا إلغاؤه بجرة قلم فمعنى ذلك أن حياة الغفران أو لحظة الغفران يمكن أيضاً أن تُلغى بجرة قلم، ولكن وعي الفرد بذاته الماضية الخاطئة وأمله الدائم في الغفران ثم إيمانه المطلق بإمكانية الغفران يجعل لذاته معنى. وهنا نفهم إصرار كيركجارد على وعي الفرد بلحظه الخطيئة ووعيه أيضاً بلحظة الغفران، لقد كانت رسالة المسيح إلى الإنسان أن يجعل حياته أكثر أملاً أن يجعل الحمل خفيفاً على المؤمن، أن يجعله يتذكر دوماً أنه الذات الخاطئة تغفر له خطاياه. عليه أن يتذّكر دوماً أنه كان مثقلاً بهموم الخطايا والآن تُغفر له تلك الخطايا. فالإيمان يقول: لتتذكّر دوماً أن خطاياك قد غفرت لك. عليك أيها المؤمن أن تتذكر ذلك دوماً ... (234) ، وهناك فكرة مهمة أيضاً في تلك المسألة، وهي أن التجسيد الإلهي يعني الحب الإلهي للإنسان فالله محب للإنسان، ولأنه محب له فقد تجسّد الله في المسيح، لقد أشفق الله على الإنسان وأراد به الرحمة لأنه يحبه، فإنه يود الآن أن يغفر له خطاياه «إنه الحب الأزلي، حب الله للإنسان جعله يظهر في لحظة ولكن هذه اللحظة لا يمكن فهمها ولا يمكن قياسها » (235).

إنها لحظة مفارقة لحظة أزلية في ما هو زماني

ويتساءل كيركجارد ماذا يعني التكفير؟؟ ماذا يعني غفران الخطايا للإنسان؟

إنه يعني أن الله لا يتغير في حين أن الإنسان يعتريه التغيير. إن الرب يعلن للبشر أمهم يتغيرون لأن الخطيئة ملازمة لهم في حين أن الرب يظل بلا تغيير. والمهم في المسألة أن الإنسان هو بالفعل القابل للتغيير في حين أن الله غير قابل للتغيير، وهذا هو الذي يحتاج إليه الإنسان، فالإنسان في حاجة دوماً إلى الرب الذي لا يتغير (236).

ويلاحظ كيركجارد أن التكفير يتم من خلال قناة يسوع.. وفكرة التكفير عن الخطايا لا تحدث تغيراً أنطولوجياً لكنها تحدث تغييراً فردياً، أي الفرد الخاطئ، فالفرد الخاطئ يقوم بعلاقة بينه وبين الله المتجسّد في المسيح من أجل إمكان الغفران .

ويشير كيركجارد إلى أن حادث تجسّد الله في المسيح لا بد أن يُنظر لها بشكل أعمق، بمعنى لا ينبغي أن نتصور أن تلك الحادثة سوف تؤدي إلى غفران

الخطايا بجرة قلم. فالحادثة، أقصد حادثة التجسد لا تغفر الخطايا بذاتها ولكن الغفران يتم وفق جدل.. يمكن تسميته بجدل غفران الخطايا والذي يحوي لحظتين مهمتين وهما الرغبة في الغفران.. وهذه لحظة أساسية ومهمة فالتجسد تم على أساس رغبة الله في غفران خطايا الإنسان. هذه الرغبة هي اللحظة مهمة والضرورية والأساسية في جدل الغفران إلى جانب لحظة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى، وهي لحظة الإيمان بإمكان الغفران من جانب الفرد المخطئ .

وإذا فرضنا جدلاً أن التجسّد كلحظة أولى موجود،، أما اللحظة الثانية وهو الإيمان بإمكانية الغفران غير موجودة،هنا تكون المشكلة . فالجدل لا يتم هنا حيث يترتب على ذلك وجود خطيئة على الخطيئة الأصلية أقصد خطيئة عدم الإيمان في الغفران، بمعنى آخر أو بلغة كيركجارد وجود عثرة .. إذاً غفران الخطايا يتمّ بالتجسد، أو من خلال الإيمان بالمفارقة المطلقة . فوجود المفارقة، يحتاج إلى الإيمان بها، هنا يتم الغفران (237). وهنا نلاحظ نوعين من المفارقة : مفارقة التجسد،ومفارقة الإيمان بإمكانية الغفران من قبل الأزلي تجاه الزماني، وعين كيركجارد يتمسّك بذلك الجدل إلى الدرجة أنه لا يتصور إيمان بغير ذلك الجدل . فالغفران يتضمّن العلاقة بين الموجود الزماني والأزلي . وهذه العلاقة ذاتها تحتوي على المفارقة وذلك لأن الموجود الزماني موجود آثم . ورغم ذلك فإنه يرتبط بعلاقة قوية مع الأزلي . والغفران لا بد فيه من أن يشعر الفرد بأنه آثم على أن يكون ذلك الشعور بالإثم شعوراً ذاتياً . وهذا الشعور الذاتي بالإثم يسبب أعمق ألم وعذاب ممكن للفرد . وفي تلك اللحظة عليه أن يفقد إيمانه بالفهم . وأن يتمسك بإيمانه الجوّاني بالمفارقة أي إيمانه بإمكانية الغفران (238). هذا هو جدل الإيمان بغفران الخطايا عند كيركجارد وهو فهم جديد وعميق للعلاقة بين الفرد والرب . تلك العلاقة القائمة على المفارقات . وجدل الغفران لا ينتهي بالإيمان بإمكانية الغفران . ولكن ثمة لحظة مهمة أيضاً هي لحظة النتيجة . فإيماننا بإمكانية الغفران عن طريق الرب يعني أن الرب بالنسبة للفرد الآثم هو المثال (Ideal) ، بمعنى هو الأمل المنشود، وهذا الأمل وهذا المثال له تأثير في الفرد الآثم، إذ من خلال ذلك الإحساس بالخطيئة وإيمانه العميق بإمكانية الغفران وأمله المتوجه إلى مثله الأعلى هنا يكتشف الفرد ذاته الحقيقية، إنها لحظة التحول من الحسي إلى الروحي . إنه يكتشف ذاته الحقيقية، ذاته الروحية وليست المادية . في تلك اللحظة تواجه الذات نفسها فتكتشف حقيقتها وتتحول من ذات جزئية مشتتة عن طريق الخطيئة إلى ذات أصيلة روحية . «فالإيمان بإمكانية غفران خطايا الفرد هو لحظة تغيير جذري . ففي تلك اللحظة يتحوّل المرء البشري إلى ذات روحية . غفران الخطايا يلغي الجزيئات ليشمل ذات الفرد الكلية الشاملة، إنها الذات الروحية ...» (239).

هنا يحقق جدل الغفران هدفه. وهي اللحظة التي أدركها كيركجارد من إمكانية الغفران فالفكرة لا تقف عند حد غفران الخطايا ونسيانها، بل تصل بالفرد من حالته الجزئية إلى حالة كلية شمولية .

ولعل بتلك الفكرة انتقل كيركجارد من رجل فلسفة إلى رجل دين متصوف من الدرجة الأولى. وربما نجانب الصواب إذا قلنا إنها لحظة حدس قلبي فيها يكتشف الفرد ذاته الجزئية التي يتجاوزها للوصول إلى الذات الروحية الحقيقية .

الدين الروحي عند برديائف

يركز برديائف على الدين الروحي، فهو يرى أن الدين الروحي هو الطريق الوحيد الذي يَشْعِر الإنسان بالتناغم مع ذاته ومع الآخرين ومع الله. وهنا يكون برديائف قد قدّم لنا فرقاً جوهرياً بين الديانة المتموضعة في المؤسسات الدينية وبين الديانة الجوهرية والقائمة على الروح. إن برديائف يفهم الدين بمعنى كلي، فإذا لم ينجح الدين في أن يشمل الوجود البشري بأكمله، فإنه لا يلبث أن يسبب التعارض والانقسام في داخل الأفراد.. وعندما يصبح الدين أكثر اتساعاً وشمولاً، أي عندما يشمل كل مظاهر الحياة الاجتماعية، هنا سوف يكتسب السلوك العادي واليومي صبغة دينية، لأن الدين هنا يكون سلوكاً عاماً وليس سلوكاً خاصاً يؤدّى في دور العبادة، فلا بد للروح الدينية الصحيحة من أن تعمل على إذابة الأفراد في حياة الجماعة، وعندئذ يكون في وسع الفرد أن يعلو على فرديته الضيقة القائمة على العزلة والانفصال، لكي يشارك في حياة جماعية كلية تكفل له الشعور بغبطة الحياة (240).

ولكن عندما يجعل الدين الفرد غير قادر على القيام بدور اجتماعي، غير مشارك في الحياة الكلية للمجتمع. وعندما يتحوّل الدين إلى مواعظ وتعاليم يحفظها الفرد ويظن أن بها سوف ينقذ من العذاب الأخروي، وأن الدنيا دنيا الغرور. وأنه لا فائدة للإنسان فيها، وأن عليه أن يعمل للآخرة، وعندما يصبح الدين انفصالاً بين الفرد والحياة، والاستمتاع بالحياة، هنا يكون الدين مصدراً للاغتراب والشقاء الذاتي للإنسان .

إن الدين عند برديائف لا يربط أو يوحّد بين الإنسان والله فحسب، ولكنه رابطة أساسية بين الإنسان وبني جنسه أيضاً، فهو اجتماع واتصال روحي في آن واحد. وهذا الاتحاد يتم في مستوى أعلى من الطبيعة حيث يكون كل إنسان

– والله نفسه – (أنت) لا موضوعاً ويتمثل سر المسيحية في علو (الأنا) في المسيح. في الإنسان الإلهي، وفي طبيعته المزدوجة الإنسانية الإلهية معاً. وفي جسد المسيح. والانتصار على العزلة يتطلّب أكثر من مجرد الاعتناق الصوري للإيمان المسيحي، أو الانضمام إلى عضوية الكنيسة، بل إنه يتطلّب أكثر من مجرد العلو السطحي، ومثل هذه المسيحية الاجتماعية الخالصة لا يمكن أن تصل إلى أكثر من تصور تقليدي رمزي زائف للحب، فالحب الصادق بوصفه أعلى ذروة في الحياة يظل الوسيلة الفاعلة الوحيدة للعلو على العزلة (241).

ومعنى ذلك أن دين الروح عند برديائف هو بمثابة إعلان لوجود مجتمع بشري جديد.. يكتب برديائف أن دين الروح يعني توقع ظهور مجتمع بشري جديد يسوده إحساس إنساني بالمشاركة الروحية يشع بالمحبة والعطف، كما يعني علاقة بين الإنسان والكون وتوقع تغيّر شكل الكون (242).

ويكتب أيضاً قائلاً: والحق أن الاتصال الروحي بالآخرين منبع خاص جداً من منابع المعرفة الدينية. ومن خصائص الحياة الدينية أن الإنسان المشارك فيها، سيتغلّب على عزلته، ويدخل في اتصال روحي مع غيره من الناس (243).

والاتصال الروحي لا يحدث إلا بين الأنا والـ (أنت)، وبين «الأنا» و«أنا» أخرى، ولا يمكن أن يقع بين الأنا والموضوع، بين الأنا أو المجتمع أو الشيء. واتصال «الأنا والـ (أنت) اتصالاً روحياً يفسح مجالاً لقيام (نحن) حيث تستوعب شخصية ثالثة الاتصال الروحي بين شخصيتين، وهذا ينطبق على اتصال (الأنا) بالموضوع، ففي هذه الحالة يكون الشخص الثالث هو (الشيء). والطبيعة والقوانين الطبيعية والمجتمع والدولة والأسرة والطبقة، كل هذه أنواع مختلفة من (الشيء) حينما توضع في مقابل الشخصية. ولا يمكن أن يتحقّق الاتصال الإدراكي والعاطفي إلا في المجال الوجودي وبالنسبة لكائن موجود، وهي تنبئ دائماً عن أن المرء على وعي بعالم آخر .

والعالم الاجتماعي الموضوعي عالم كمّي، و(الواحد) و(الشيء) رمزان لعالم وضيع مجرد من الاتصال الروحي ومن الحدس والحب، أو بمعنى آخر، هو عالم الاتصال الخارجي البحت. مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون لديه أي تصور عن الاتحاد الروحي، وفي مثل هذا العالم تصبح الكنيسة والمجتمع الديني من وسائل الاتصال الاجتماعي الموضوعي، إذ من الممكن أن ننظر إلى الكنيسة باعتبارها مجتمعاً أو مجمعاً روحياً. وتمثّل الكنيسة من وجهة النظر الاجتماعية عالماً ثانوياً منعكساً للاتصال الرمزي والاتصالات الاجتماعية والموضوعية رمزية أكثر منها حقيقية. والصفة المميزة للاتصال الروحي هي حقيقته الأنطولوجية، وتستبعد رمزية الاتصال كل شي عدا العلاقات المتعارف عليها .

ولكل هيئة اجتماعية سواء كانت الأسرة أم الطبقة أم الدولة أو الكنيسة (كمؤسسة اجتماعية) رموزها الخاصة بها، وقد تكون الحياة الباطنة أو الوجدانية في مثل هذه الجماعات أقل أو أكثر ظهوراً، ولكنها تظلّ بعيدة كل البعد عن الاتصال الروحي الحقيقي. فكلٌّ من الاتحاد والانفصال الروحي يتطلّب درجة قصوى من الاتصال الاجتماعي الروحي. غير أن الدير أو أي مجتمع ديني يفشل في أن يكون مجتمعاً حقيقياً ما دام قائماً على رمزية الاتصال فحسب، وحياة الرهبنة صورة من صور الإحالة الموضوعية الاجتماعية (244).

وعلينا إذن أن نقوم بعملية رفض مستمرة. رفض لكل ما هو موضوعي ولكل ما يضيِّع الذات أو يُغربها عن أصلها وجوهرها الروحي. ويمكن القول مع جان لاكروا.. إن العالم الذاتي الشخصاني هو الحقيقة الوحيدة، تلك التي لا يمكن الوصول إليها في حالتها الأصلية الأولى إلا عن طريق ضروب من الرفض المتتالية، وهذا هو معنى ما يسميه برديائف اللاإجابية (245).

إن الهدف من اللاإجابية عند برديائف هو رفض لكل ما يجعل الله محتجباً عن ذات الإنسان، رفض لكل المراسيم والطقوس، التي لا تبقي من الله شيئاً. إنه رفض لكل موضوعية وكل شيء.. ومن المعلوم أنه لا يوجد دين (طبيعي) بل يوجد دين موضوعي.. والمسيحية ديانة لها مؤسساتها. إلا أنها – أي المسيحية – ترفع إلى القمة ما تتصف به كل الأديان وتحققها تحقيقاً تاماً، ألا وهو السعي نحو (المطلق) (246). وهذا السعي نحو المطلق في حاجة إلى جهد بشري وعلى حد تعبير برديائف في حاجة إلى فعل خلّاق من جانب الإنسان .

لقد قال المفكرون إن كلمة (الله) ليست إلا رمزاً يعبر عن هذا الميل إلى المعقولية الخالصة المنزّهة عن الغرض، وهو ميل يكتشفه كل إنسان في ذاته حدسياً إذا انقشعت غيوم الانفعال الأناني، ويدفع المرء إلى التخلي عن فرديته الضيقة من أجل مثل أعلى شامل (يقوم على المعرفة والمحبة). إنه إذاً إلهه في حالة التحقق والحدوث، ولكن بمعنى مختلف عن معنى الأحدية: لأن تحقّقه المضطرد ليس نتيجة تطور ضروري ومحدد (كما عند أفلوطين، أو سبينوزا، أو هيجل)، بل ينبغي له جهد البشر الإرادي لينتشل نفسه من (الأنا) عن التعدد، ومما هو بيولوجي، وليوجد شيئاً فشيئاً تواصل الأفكار – الألوهية الحقة الوحيدة (247).

ودلالة الاتصال الروحي بحسبانه هدفاً للحياة الإنسانية – دلالة دينية في أساسها، فالاتصال الروحي يقتضي المشاركة.. المشاركة المتبادلة، والاندماج المتبادل. ويجب أن تتم هذه المشاركة في أعماق الاتحاد بين (الأنا) و(الأنت)،

واندماج (الأنا) و(الأنت) يتم في الله (248). وعظمة الديانة المسيحية – كما يرى دوميري – تنحصر في بساطتها واستسلامها أمام المقدس، ومصدر القدسية يتركز حول شخص المسيح، وهو إله وإنسان وقد تطابق فيه الاتجاه الهابط من الله إلى الإنسان، والاتجاه الصاعد من الإنسان نحو الله، وليست المسيحية كما يظن أعداؤها إنكاراً للدين كدين، بل هي تنقية روحية لكل دين، لأنها وسيلة للوجود في العالم، ترمي إلى إنكار قيمة هذا العالم رغم استنادها إليه، وما كان لها أن تصل إلى ذلك لولا أن هدفها هو السيد المسيح (249). إذن اكتشاف الله داخل الذات هو الأصل. والله يخلق (مخلوقات تخلق ذاتها) وكما يقول الفيلسوف (برادين)، إن أبسط النفوس، حالما تصبح نفوساً تخلق العالم كله داخل ذاتها (250).

ويمكننا القول إذ بعد ذلك بأن الدين الروحي بمثابة علاج نفسي عند برديائف، إنه علاج للعزلة وقضاء على الشعور بالاغتراب الإنساني سواء كان اغتراباً ذاتياً أو اغتراباً تجاه الآخرين أو تجاه الكون. وعلينا ملاحظة أن برديائف في تركيزه على فكرة الدين الروحي، فإن ذلك يتطلب من الروح بذل الكثير من الجهد حتى تصل إلى درجة التوحد. فالذات لا تنتظر إلى أن تأتي لحظة الكشف الروحي، وإنما هي عملية مجاهده بلغة أهل التصوف... «إلهام الروح لا يمكن انتظاره هكذا ببساطة بل يعتمد على النشاط المبدع للإنسان حيث إنه سيكون هناك إلهام إلهي وإلهام بشري في الوقت نفسه، وعندها سيتم تجاوز الفصل والتضاد بين الإلهي والبشري وهي أيضاً نهاية للواقعية الساذجة في الفهم (251) ، بمعنى آخر إنه الحدس. فالحدس هو أساس الاتصال الروحي، وهو الملكة التي تمنح الإنسان القدرة على أن يتوحد مع الأشياء جميعاً، والاتصال الروحي يخفف من وطأة الحنين المرتبط بالعزلة (252).

إن برديائف يرى أن الروحي قادر على أن يحل مشكلات الإنسانية. ستحل كل المشكلات عندما يتم الاتحاد كما تقول عنه المسيحية، وعندما يفهم الاتحاد المسيحي فهماً صحيحاً .

لقد تحدث الفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيف عن المسيحية فقال إنها وحي الله الكامل في إنسان كامل. والله عنده يتجسّد على نحو دائم في العالم، وهذا هو معنى العملية التاريخية، وهي أن يصبح الله هو الإنسان حتى قد يصبح الإنسان في يوم ما الله، وإعادة وحدة العالم المسيحي ستتحقق عندما تدرك في النهاية أن الحقيقة ليست في الله من دون الإنسان وليست في الإنسان من دون الله، بل هي في وحدة الله – الإنسان، وهذا سيؤدي إلى شفاء الأمم ووحدة الكنيسة ومملكة الله. وعلى هذا فإن لروسيا رسالة

مسيحية. ولقد جعل دوستويفسكي أحد أبطال روايته (الأبله) يتنبأ بأن المسيح الروسي سوف يبزغ على العالم (253).

ويكتب برديائف معلقاً على موقف فيورباخ: إن فكرة فيورباخ بأن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية ليست جدلاً يهدف إلى إنكار الله، بل على العكس تهدف إلى غير ذلك تماماً: فهي توضح أن هناك توافقاً واكتمالاً بين الله وبين الإنسان ذي الروح الحرة (254).

والظاهرة الأصيلة للحياة الدينية عند برديائف هي الحركة بين الإنسان والله، حركة الله نحو الإنسان وحركة الإنسان نحو الله. إن الإنسان هو النفس الأخرى لله وبدونه ما كان يمكن لله أن يصل إلى اليقين الذاتي، إن هناك صلة قربى بين الله والإنسان. وأن تكون إنساناً يعني أن تكون مزوّداً بالحرية ومهئاً للإبداع (255).

وبرديائف يرفض الطغيان، فهو غير حقيقي في السماء، كما أنه غير حقيقي في الأرض. وأن تصبح إنساناً هو أن تكون مركز المبادرة، وأن تحمل أشياء جديدة في العالم. وبرديائف يرفض أن يكون الله قاصراً على عالم الدين، فكل النشاط الإنساني إنما هو استلهام منه (256). وعلى حد تعبير لوي لافيل.. هناك بين الروح والإيمان نوع من الاشتراك في الجوهر، فالروح هي ما لا يمكن أبداً أن يكون موضوع تحقق، أو دليلاً، أو إثباتاً، رغم أنها أصل كل تحقق وكل إثبات، وهي ما يظل باقياً بأكمله في إيمانها بنفسها، وما لا يستمر في الوجود إلا بهذا الإيمان نفسه، والإيمان هو الله الحاضر في الوعي، وكل البراهين على وجود الله هدفها الوحيد إثبات أن فينا مطلباً ضرورياً يدفعنا إلى الإيمان، ويتعين على العقل أن يجد له في براهينه تبريراً، لا أن يقضي عليه. بهذا يكون الفعل المطلق هو الله، ويكون الفعل المشارك هو الـ (أنا)، وما العالم إلا (الفترة) التي تفصل الفعل المطلق عن الفعل المشارك، وحاشا أن أكون مجرد جزء من هذ العالم، إذ يجب القول بأني أوجده، وأقيمه، وأحييه من جديد دائماًوأبداً. بمشاركتي في الفاعلية المطلقة: وما العالم إلا طريقة مشاركة مجموع الكائنات في الله، فلا أستطيع أن أتخلّص من هذه المشاركة، أو أن أوقفها، إلا إذا توقفت عن أن أكون كائناً.. لكن الذي يجب أن أبحثه عنه وأن أحبه فيه وفي نفسي، هو أصل ومصدر الوجود والحياة. ويجب أن ينصبَّ جهدنا على اللحاق بتيار نجد فيه المشاركة العائلية مع الموضوعات والكائنات ما دام الكائن الأكبر حاضراً في كل مكان، وخط شخصية (نرجس) أو (نارسيس) هو ضياعه أو ذوبانه في تأمله هو، إنه صحيّ بوجوده من أجل مظهره. ونارسيس حين ينحني لينظر إلى صورته المنعكسة على سطح الماء، يغرق في هذا الماء ويرمي إلى أن يلحق بصورته الوهمية. وبذا لم يسع إلا إلى اللحاق بذاته هو فحسب، ولهذا

السبب ضاع وفقد نفسه، وكان يتعين عليه – على العكس من ذلك – أن يخلط الخطوط التحديدية لصورته المائية وأن يحطمها، وأن يرى بين الحطام صورته الحقيقية وهي التي يمكن أن تكون صورة الوجه الكلي. يجب إذاً أن نعرف كيف نضحّي بما يؤدي إلى الانقسام بيننا نحن البشر، حتى نجد الوحدة في الكل، فالتضحية بما تملك تكون دائماً في مصلحة الكيان الأكبر (257).

وإذا كان الله هو مركز النشاط الإنساني، الإنسان يستلهم من الله كل نشاطه عن طريق الفعل الخلاق وقوة الإلهام الإنساني، فإن الواقع كله قابل للتغيير نحو الأفضل .

إن برديائف يدعو إلى تغيير العالم. وتغيير العالم يأتي بهذا الدين الروحي، إنها قوة الروح القدس ورفع الإنسان والطبيعة للمشاركة في حياة الله، وعلينا أن نعمل من أجل هذا (258).

فالروح القدس هي أساس الوحدة بين الله والمخلوق، وفيها يتجلّى سر الخلق. إن دين الروح هو دين الثالوث.. ودين الروح عند برديائف هو دين الإنسان ما بعد ما وصل إلى النضج ويمثل انتقاله من الطفولة إلى الشباب (259). وعلى ذلك فإن تأكيد فيورباخ أن الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية لا تهدف إلا إلى التوافق والاكتمال بين الله والإنسان، الإنسان ذي الروح الحرة ذلك الكائن الطبيعي الاجتماعي (260). ويضيف برديائف أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله وهذه في نظري هي المسألة الأساسية (261).

ودين الروح هو أعظم ما يمكن أن يصل إليه الإنسان لأنه سوف يزيح عن كاهل الإنسان الكثير من الاعتقادات والخرافات التي آمن بها خلال فترة حياته الساذجة .

إنه يمكن تخمين ملامح محددة لهذا الدين الخالد – دين المسيحية والتثليث – الجديد في مظهره فقط والذي تحرر من العبودية لعالم الأشياء وفي هذا الدين، دين الحرية يظهر كل شيء بصورة مختلفة، حيث لا توجد سلطة ولا تقييد حرفي وسيختفي أخيراً كابوس الثواب والعقاب والجحيم المقيم في الآخرة، لن يكون الأساس هو المحاكمة والثواب والعقاب بل التطور الخلاق والتشابه مع الله (262).. إن دين الروح هو الدين الذي يتحقق فيه التحرر من الرق وذلك هو الخلاص الأبدي (263).

ومعنى ذلك أن الدين عند برديائف لا يهدف به نواحي ميتافيزيقية، فانطلاقه في الدين ليس منطلق أخروي، إنه انطلاق من النواحي الإجتماعية.. إن الدين

له هدف أساسي هو وصول الإنسان إلى التحرر.. التحرر أولاً من كل القيود الاجتماعية، وألا تتأمر عليه كل المؤسسات وتموضعه في أشكال جامدة. الدين الروحي يهدف إلى تغيير في وعي الإنسان، الوعي بوجوده الذاتي وبعلاقته مع ذاته ومع الآخرين ومع الله. إن الدين يهدف مرة أخرى إلى التحرر من كل عبودية في كل أشكالها وصورها .

إن مجيء عصر الروح – وفيه ستتحقق أعظم الإنجازات الروحانية – يفترض مقدماً أن تغييراً في وعي الإنسان سوف يحدث، معطياً لها توجيهاً جديداً، وذلك التغيير الثوروي في الوعي – الذي يبدو ساكناً حتى الآن – من شأنه أن يجعل الخرافات والأساطير والعقائد تظهر بصورة مختلفة بحسب درجة الوعي وإمكانية التغلب على جموده وقسوته (264).

ومع دين الروح يشرق الفجر ومع تأخره في الحضور للبشرية، وعدم سعي البشرية إليه ينتشر الظلام والجهل والخرافة والأساطير .

دين الروح هو دين الحرية

يذهب برديائف إلى أن الروح الحرة هي الحقيقة الأولى وهي الخير الحق . وأن خسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنها النظرة الموضوعية الشيئية تتبدى في مستويات مختلفة منها ما هو أنطولوجي، واجتماعي، ونفسي، فالوجود استعباد Enslavement... إنه (العبودية الأولية للإنسان) (265) ، وبالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، وكل الدوافع الإنسانية والرغبات حينما نفسرها تفسيراً موضوعياً . أما عندما ننظر إلى الإنسان كروح فإنه يكون في تلك الحالة ذا طبيعة ثنائية (إنسانية، إلهية) وعلى حد تعبير بردیائف يكون إنساناً إلهاً ممكناً (266). وذلك لأن الإنسانية ذات طبيعة إلهية (267).

إن بردیائف يرى أن غاية الحياة الروحية والدين الروحي بالنسبة للإنسان إنما تنحصر أولاً وأخيراً في التحرر من الحدود الخاصة، وأن يتمكّن الإنسان من التخلص من حالة الاستغراق في ذاته، إن الدين الروحي يمكّنه من التغلب على ما لديه من تمركز ذاتي، فالإنسان لكي يحقق شخصيته لا بد من الخروج من الذات وتقوقعها (268).

والذات عندما تصل إلى التحرر من كل عبودية سواء عبودية الطبقة أو المجتمع أو الدولة أو الطبقات.. ففي ذلك الوقت تستطيع أن تعلو على ذاتها وتصل إلى درجة الانتصار الروحي، وعلى ذلك فإن تحقيق الذات يستلزم

التحرر من أجل الوصول للحياة الروحية الصحيحة. وفي النهاية الحرية ما هي إلا الروح التي تنبثق في داخل الإنسان عندما يصل إلى التحرر من كل القيود. ويذهب برديائف إلى أن الروح الحرة هي الحقيقة الوحيدة، إنها الخير الحقيقي .

إن الإنسان (بسقوطه) يصبح شيئاً وسط الوجود الموضوعي . وسبب ذلك تحطيم أجزاء من البعد الإلهي الكامن فيه . وهنا يكمن الخلاص عند بردیائف، وباتساق كامل مع موقفه، في تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعي (269).

لقد رأى بردیائف الخلاص كنهاية، كما رأى أن عصر الروح Age of The Spirit هو العصر الثالث، ويصبح فيه دين الروح هو دين إنسان العصر الثالث، وهذا العصر الثالث الذي تحدّث عنه بردیائف يعتبر انبثاقاً ظافراً من عصري الطفولة والشباب . ويعتقد بردیائف أن في دين الروح، دين الحرية . سيظهر كل شيء في ضوء جديد . هناك اختلاف وتحول إبداعي .. وتشبّه بالله (270).

يفرق بردیائف بين الحرية كوسيلة والحرية كغاية والمقصود بالأولى حرية الاختيار بين الخير، والشر والمقصود بالثانية تحرير النفس من طبيعة الدنيا من أجل غاية أعلى وأسمى. يقول بردیائف أنه إما حرية لا عقلانية سابقة على الخير والشر أو حرية عقلية هي حريتنا النهائية. ونحن نقنع بالأولى عندما تكون المسألة مسألة إرادة وإنها إرادةحرة وتكون لدينا الثانية عندما نتذكر قول الإنجيل «(سوف تكون لديكم الحقيقة. والحقيقة سوف تجعلكم أحراراً)» والحاكم الديكتاتور المعاصر يقول إذا تُرك الناس وحريتهم فسوف يسيؤن استخدامها. لهذا آخر مهتم من الحرية (271).

ويلاحظ بردیائف أن دوستويفسكي يهتم بالقضية نفسها. فموضوع الإنسان ومصيره عند دوستويفسكي قبل كل شيء في موضوع الحرية .

وفي الواقع يوجد نوعان من الحرية: الحرية الأولى هي الحرية المبدئية، والثانية هي الحرية النهائية، وبين الاثنين يحفل طريق الإنسان بالآلام وضروب المعاناة. إنه طريق الازدواجية.. وقد كان القديس أوغسطين مدافعاً عن الحرية الثانية، الحرية الكبرى. إنها الحرية في حضن المسيح.. وعندما نقول إن الإنسان ينبغي أن يتحرّر من التيارات الأدنى، من سيطرة الشهوات. وأن يكف عن أن يكون عبداً لنفسه وللعالم المحيط به، نضع نصب أعيننا الحرية الثانية، والتطلع الاسمي لحرية الروح يتصل بهذه الحرية الثانية. وقد كانت حرية آدم الأول، وحرية آدم الثاني (أعني حرية المسيح) حريتين مختلفتين، فالحقيقة

تجعل من الإنسان حراً، ولكن ينبغي على الإنسان أن يجني بحرية هذه الحقيقة، ولا ينبغي أن يكون مكرهاً، وأن يأتي إليها عنوة وقهراً، والمسيح يعطي للإنسان الحرية النهائية، ولكن ينبغي على الإنسان أولاً أن يكون قد آمن – عن حرية – بالمسيح (272).

وسواء برديائف أو دوستويفسكي يربطا الحرية بالإيمان وهذه سمة أساسية للدين الروحي دين الحرية... فإذا آمنت بحرية الإنسان آمنت بالتالي بالله.. ولعل هذا ما أشار إليه كارل ياسبرز حينما قال: إن الإنسان الذي يشعر حقاً بحريته يكتسب في الوقت نفسه اليقين بالله، إن الحرية والله لا ينفصلان (273). وهذا ما كان يدركه كلاً من دوستويفسكي وبرديائف فالإنسان عند دوستويفسكي ليس مجرد ظاهرة من ظواهر الطبيعة، إنه أعلى وأسمى من ذلك إنه الصورة المصغرة من الكون كله، إن الإنسان عند دوستويفسكي هو لغز العالم ومفتاحه في آن واحد. إن الإنسان عنده مستقلاً عن الطبيعة على الرغم من أنه يمثل جزءاً من نظامها ويخضع لقوانينها في نفس الوقت .

وبهذا أصبح حل المشكلة الإنسانية عنده يؤدي بالتبعية إلى حل مشكلة الألوهية.. إن كل أعمال دوستويفسكي بمثابة دعوى للإنسان ومن ثم دعوى لله (274). ومن هنا رأى برديائف أن دوستويفسكي يُعد مؤسساً لعلم جديد للإنسان (275).

لقد أخضع دوستويفسكي الموجود البشري للفحص الروحي ووضعه في مواقف وأحداث غير عادية وأبعده عن كل الحالات والملابسات التي تحط به، حتى إنه أبعده عن النمط الاجتماعي وحرره كلية من أسر النظام الكوني ومن الخضوع لأي قانون.. لقد تتبع مصيره في مواجهة ذاته بذاته في ضوء حريته ومسؤوليته الشخصية (276).

إن الإنسان عند دوستويفسكي لم يعد يشكل جزءاً من العالم الموضوعي الثابت، كما أنه لم يعد متواجداً على المستوى النفسي فحسب بل لقد أصبح موجوداً ومدركاً في ضوء المستوى الروحي وحده، وبهذا أعاد دوستويفسكي الحياة الروحية إلى الوجود البشري ثـانية (277). والحياة الروحية في الإنسان هي كشف لله في الإنسان. وعلى حد تعبير برديائف إن الإنسان هو النفس الأخرى لله (278). وهنا نقول إذا كـان نيتشه قد ألغى الوجود الإنساني من فلسفته واستبدل به وجود السوبرمان منحنياً العناية الإلهية جانباً، فإن دوستوفيسكي قد كشف عن تلك العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان وهي عـلاقة لا تقوم على فناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية بقدر مـا تقوم على المشاركة الحرة الخـلاّقة الأصيلة بينهما (279).

لقد لاحظ بردیائف أن جدل الإنسان ومصيره عند دوستويفسكي قد واكب طريق الحرية، فقد درس مصير الإنسان عن طريق المعاناة والألم، وهو طريق قُدِّر على الإنسان أن يسير فيه حتى نهايته. ولم يقف دوستويفسكي عند هذا الحد بل كان تبرير كل من الله وللإنسان عنده لا يجد دعامة له إلا عن طريق الحرية وحدها. وهكذا بدت كل قصصه وتراجيدياته انعكاساً وصدى لتجربة الحرية الإنسانية. وهي التجربة التي يتمرد الإنسان باسمها ويضحي في سبيلها ويكون مستعداً لأي شقاء أو عذاب يصيبه بسببها .

والحرية عند دوستويفسكي ليست مجرد ظاهرة مسيحية ولكنها تجلِّ لروح جديدة، بل إنها تنتسب إلى مرحلة جديدة من المسيحية نفسها التي تنتقل من مرحلة متعالية أساساً إلى مرحلة أكثر نفاذاً إلى الباطن. وأصبح الإنسان يتحاشى الأشكال الخارجية ويسعى من خلال أشد السبل إيلاماً إلى العثور على نور باطني في أعماق نفسه. وبهذا انتقل كل شيء إلى الأعماق القصوى للروح الإنسانية، فهناك ينبغي أن يتكشف عالم جديد. والتصور المتعالي في كشفه كحقيقة المسيحية من الخارج بوصفها حقيقة موضوعية لم يستطع أن يميط اللثام عن الحرية المسيحية إلى النهاية. فالمسيح ينبغي أن يظهر للإنسان الحر، وأن يظهر له بوصفه حرية أخيرة نهائية، يعثر عليها في أعماق نفسه، بعد أن استخدم حريته المبدئية وأساء استخدامها، حتى جعلها تنحل إلى نقيضها، هذا هو المصير الفاجع للحرية الذي أوضحه دوستويفسكي عند إبطاله: الحرية تتحول إلى تصرفات عشوائية، إلى توكيد متمرّد للذات، وعندئذ تتحوّل إلى شيء عقيم، بلا موضوع، وتجعل من الفرد شيئاً أجوف.. جوفاء بلا موضوع، هذا هو ما تبدو عليه حرية ستافروجين وفرسيلوف، وعند سفيدر يجائيلوف وفيودور بافلوفتش كارامازوف تقود إلى الجريمة. والحرية الشيطانية عند كيريلوف وإيفان كارامازوف تقتل الإنسان(2). وهكذا تحطّم الحرية نفسها بوصفها فعلاً جزائياً. ومثل هذه الحرية تؤدي – بضرورة باطنة فيها – إلى العبودية، بل إنها تؤدي إلى تغيير الصورة الإنسانية. إنها ليست عقوبة خارجية هذه التي تنتظر الإنسان وليست قانوناً يضع يده الثقيلة عليه من الخارج وإنما هو مبدأ إلهي – باطني فيه – ويكشف عن نفسه على نحو مباطن أيضاً هو الذي يصدم ضميره، والإنسان وسط الظلمات والصحراء التي اختارها بنفسه، يحترق بهذه النيران. هذا هو مصير الإنسان والحرية الإنسانية كما أوضحها دوستويفسكي توضيحاً عبقرياً (280).

ينبغي على الإنسان أن يسلك سبيل الحرية: والحرية تنحل إلى عبودية وتقتل الإنسان، لأن النشوة العنيفة لهذه الحرية لا تريد أن ينظر إلى شيء أعلى منها. فإذا لم يوجد شيء أعلى من الإنسان لم يعد للإنسان نفسه وجود، وإذا لم يكن في الحرية مضمون، أو موضوع، لم تعد ثمة رابطة بين الحرية الإنسانية

والحرية الإلهية. وبهذا لا يعود للحرية وجود. ولو أن كل شيء مباح للإنسان. فإن الحرية تصير في نهاية الأمر أسيرة نفسها: الإنسان إذا كان عبداً لنفسه فمآله الضياع.. ذلك أن الصورة الإنسانية بحاجة إلى أن تستند إلى طبيعة أعلى، والحرية الإنسانية تبلغ تعبيرها النهائي في حرية أسمى، الحرية في الحقيقة. هذا جدل لا سبيل إلى دحضه، إنه يقتفي أثر الإله الذي جعل من نفسه إلهاً، والذي به وحده تتحد الحرية الإنسانية بالحرية الإلهية والشكل الإنساني بالشكل الإلهي. وبتجربة باطنة تعاش من الباطن. ينبثق نور هذه الحقيقة وتصبح أية عودة إلى السيطرة المطلقة لقانون خارجي مستحيلة، أو تؤدي إلى حياة الضرورة والقسر. ولا يعود لشيء وجود سوى الاستقرار في حضن الحقيقة أعني في حضن المسيح، في حضن الحرية المحطمة لأن المسيح ليس هو القانون الخارجي، أو تيار الحياة الخارجية. وبين ملكوته وملكوت هذا العالم لا وجود لمقياس مشترك، ويرفض دوستويفسكي حانقاً جميع اتجاهات المسيحية لكي تصبح دنيا للإلزام والقهر. ونور الحقيقة، ونعمة الحرية النهائية لا يمكن أن نتلقاهما من الخارج. المسيح هو الحرية الأخيرة، وليس الحرية بلا موضوع الحرية المتمرّدة المحصورة بإرادتها، التي تقتل الإنسان، وتحطم صورته، وإنما هي الحرية الغنية بمضمونها، والتي تؤكد العكس تماماً: صورة الإنسان إلى الأبد. وتشهد مصائر راسكولنيكوف وستافروجين وكيريلوف وإيفان كارامازوف على هذه الحقيقة حُرياتهم التي وجهت توجيهاً خاطئاً هي التي أضاعتهم، بيد أن هذا لا يعني أن البقاء في القهر كان ضرورياً، أو الخضوع للسطوة المطلقة لقانون خارجي منتظم، ذلك أن ضياعهم بالنسبة إلينا عبرة منيرة، ومأساتهم، نشيد للحرية (281).

وهكذا وصل برديائف من مناقشته للحرية في ضوء علاقتها بالعقل إلى التمييز بين الحرية اللاعقلانية والحرية العقلية. وهما في حقيقة الأمر ليسا مستقلين بعضهما عن البعض الآخرة، بل إن كلاً منهما شرط للآخر. ذلك أنه من أجل الحصول على الحرية الإلهية التي يصل إليها الإنسان عن طريق معرفة الحق فإنه ينبغي عليه أن يدرك ويختار الحقيقة بنفسه أولاً. وهو ما يمكن أن يتحقق عن طريق الحرية اللاعقلانية. ونحن إذا ما اكتفينا بالحرية اللاعقلانية السابقة على معرفة الخير والشر وحدها ونبذنا بذلك الحرية العقلانية القائمة على أساس معرفة الحق لكنا بذلك قد اتجهنا إلى عالم الفوضى والعماء الأخلاقي حيث تفقد المبادئ الأخلاقية كل واقع يمكن أن تستند إليه (282).

إن الحرية تعني معرفتي لله.. وكلما كان الإنسان أكثر حرية زاد يقينه بالله.وعلى حد تعبير – ياسبرز – عندما أكون حراً حقيقة؛ أكون متأكداً حقيقة من أني لست حراً بواسطة نفسي .

وهكذا يزعم ياسبرز أننا نستطيع أن ندرك الله من خلال حريتنا، فليس الله موضوعاً للمعرفة كما أنه ليس موضوعاً للتجربة المحسوسة، إنه غير مرئي ولا يمكن المرء أن ينظر إليه بل لا يمكنه إلا أن يؤمن به وهذا الإيمان يكون عن طريق حرية الإنسان، فالإنسان الذي يشعر بحريته حقيقة يحصل في الوقت نفسه على اليقين بالله، فالحرية والله لا يمكن أن ينفصلا (283) ، والحرية ليست موضوع برهان، بل هي مسلّمة يفترضها الفعل مقدماً، فهي موجودة من قبل كشرط لتواجدنا... إن محاولة فهم فعل من أفعال الحرية بطريقة عقلية يعني أنك تجعله مثل ظواهر الطبيعة.. ولكن هذه الظواهر تنتمي إلى عالم (ثانوي)، أما الحرية فلا بد أن تكون موجودة حتى قبل أن تفكّر في مثل هذا العالم .

وتصبح لغة برديائف ميتافيزيقية بل حتى صوفية، عندما يتحدث عن أسبقية هذه الحرية على عالم الظواهر. ومع ذلك فهو يقيناً على حق في رؤيته للحرية على أنها هي ذاتها سر غامض، بحيث إن المرء لا يستطيع أن يتحدث عنها إلا إذا استخدم لغة كتلك التي استخدمها، وكثيراً ما يقول إن للحرية الأولوية على الوجود، وذلك ليؤكد أسبقية الحرية. مثل هذه اللغة تنطوي على مفارقة، ولكنها مفهومة في سياق فلسفة برديائف .

ويلاحظ برديائف أن أي مذهب أنطولوجي يعترف بالأولوية المطلقة للوجود هو مذهب حتمي Determinism ، وكل مذهب عقلي متموضع، هو أيضاً مذهب حتمي، فهو يشتق الحرية من الوجود إذ تبدو فيه الحرية محتومة بالوجود، وهو أمر يعني في نهاية التحليل أن الحرية هي بنت الضرورة، ويكون الوجود بذلك ضرورة مثالية من دون أي احتمال للانفجار للخروج عن إطاره، فهو وحدة مطلقة وكاملة . غير أن الحرية لا يمكن أن تشتق من الوجود فجذورها تضرب في العدم، وفي اللاوجود، إن شئنا أن نستخدم مصطلحات أنطولوجية الحرية لا أساس لها وليست محتوية بالوجود ولا متوالدة عنه . وهذا يتيح له أن يقول كذلك إن الحرية .. تنطلق من الهاوية التي تسبق الوجود .. إن فعل الحرية هو فعل أصلي لا عقلي تماماً (284). ويهدف برديائف إلى ربط المعرفة والعقل والحرية .. فالمعرفة ليست مجرد انعكاس الوجود في الذات على شكل معرفة تأملية ولكنها بالضرورة رد فعل الخالق لحرية الذات المستنير على الوجود، ونتيجة لهذا الفعل يتم تعديل الوجود والحرية الباطنية في ممارسة المعرفة تتقبل إنارتها من اللوغوس، ولكنها ترتبط أيضاً (بالأيروس) الحب (285). لكن على الرغم من أن تأكيد برديائف ينصبّ على طبيعة الحرية الأولية اللامعقولة، فإنه يقدم فكرة أخرى تساعد على تصحيح الميل إلى إظهار الحرية بمظهر العشوائية المطلقة، فهو يذكرنا بأن القديس أوغسطين يتحدّث عن ضربين من الحرية أطلق عليها على التوالي اسم : الحرية الكبرى والحرية

الصغرى . ويقول برديائف ... الحقيقة أننا نرى في الحال أن للحرية معنيين مختلفين . فالحرية إما أن تعني الحرية الأصلية اللامعقولة التي تسبق الخير والشر وتتحكم في الاختيار بينهما، أو تعني الحرية النهائية المعقولة، الحرية في الخير والحق وهذا يعني أن الحرية، تفهم كذلك على أنها غاية ونهاية . وهذه التفرقة بين الحرية التي تسبق الفعل والحرية التي تليه لا بد أن تذكرنا بتفرقة تشبهها تماماً، وجدناها عند كيركجارد، بين القلق الأصلي الذي يسبق ممارسة الحرية والقلق التالي أو الهم الذي يصاحب الإنسان طوال حياته .

وفضلاً عن ذلك فكما أن القلق يرتبط بمشكلات الشر والخطيئة، فكذلك ترتبط الحرية بهما، لأن الحرية في ذاتها ظاهرة ملتبسة، وهي كما رآها برديائف (في شكليها معاً) متضمنة في جدل يمكن عن طريقه أن تنتقل بسهولة إلى ضدها، فالحرية الأصلية يمكن أن تنقلب إلى فوضى: فهي تؤدي إلى ظهور مأساة مسار العالم. وللحرية الثانية بدورها جدلها، وهي يمكن أن تؤدي إلى الإكراه والقوة في الحق والخير، إلى فضيلة مكرهة، وإلى تنظيم استبدادي للحياة البشرية. وحتى للمسيحية التي كان ينبغي أن تكون قادرة على أعلى ضروب الحرية، خضعت بصورة مستمرة لضغوط إنكار الحرية أو منعها. ويبدو أن الحرية تتضمّن في داخلها بذور تدميرها، بحيث إن السر الغامض لأصل الحرية يسير جنباً إلى جنب مع الشر الغامض لأصل الشر. إن مأساة مسار العالم هي نفسها مأساة الحرية، فهي تتولد من الدينامية الداخلية للحرية، من قدرتها على أن تتحوّل إلى ضدها (286).

لكن حتى إذا كانت للحرية مخاطرها ومأساتها المحتومة فإن برديائف، مثل سائر الوجوديين، يصر بحماسة شديدة على ضرورة المحافظة على الحرية وتنميتها. فإذا كانت الحرية هي نفسها الوجود الإنساني ذاته تقريباً، كان معنى ذلك أنه لا إنسانية بغير حرية. قد تكون الحرية خطرة لكن ليس ثمة كرامة بشرية بغير حرية، ولا بد من تحمّل مخاطر التوسع في الحرية باستمرار، ويربط برديائف ربطاً سليماً بين الحرية والإبداع، فأعلى قمة تصل إليها البشرية هي الإبداع، أي المشاركة في الخلق. والإبداع هو السر الغامض للحرية. والحق أن في استطاعة الإنسان أن يبدع ما هو بشع كما يبدع ما هو خيِّرٌ وجميل، ومفيد على حد سواء (287). ولكن هنا أيضاً ينبغي إطلاق العنان للإبداع، برغم مخاطره، بوصفه ما هو إنساني على الحقيقة في الإنسان، وما يُتحقّق علوّ الموجود الإنساني على ذاته عن طريق ممارسته بحرية .

الفصل الرابع

الرؤية الدينية للتاريخ

التاريخ المقدس عند كيركجارد

علينا من البداية أن نكون على وعي بأن فكرة التاريخ عند كيركجارد هي فكرة الفرد وليس المجموع، والتاريخ الكيركجاردي يمكن أن ينصبّ على فكرتين أساسيتين هما: فكرة المفارقة، والتكرار. والحادثة الكبرى في التاريخ كله عند كيركجارد هي التي تعطّف فيها الرب على الإنسان في شخص المسيح، وهذا بمعنى ما، هو كل ما يحتاج المرء إلى معرفته من التاريخ. وعند كيركجارد تكمن المشكلة في تحوّل الله إلى فرد في داخل لحظات التاريخ. رغم أن الله ذاته خارج كل محدودية تاريخية. إذ كيف يمكن فهم اللاتاريخي وسط التاريخي؟؟

وكيف يمكن فهم التاريخي إذ دخله ما ليس تاريخياً؟ إنها المشكلة أو المعضلة الحقة. وكيركجارد ينظر لمشكلة التجسد الإلهي في التاريخ من منظور الزمان والأزل.. فإذا كان هناك زمان إذ هناك تاريخ، وهناك أحداث تاريخية زمانية وخاضعة للفهم وللتعقل. وإذا كان هناك أزل إذ فلا يمكن إخضاع الأزل والأبد للمقولات التاريخية ومن ثم لا يمكن إخضاعها لمقولات العقل والفهم.
والمسألة هنا ستكون بسيطة ومن السهل إدراكها وإدراك الفرق. ولكن الشيء اللامعقول هو ذلك التجسد الأزلي في دخل الزماني، تجسد اللاتاريخي في التاريخ هنا كيف يمكن فهم المسألة؟ هنا نواجه المفارقة المستعصية على الفهم والعقل .

في المسيحية قلبت الأشياء رأساً على عقب، فالخالق دخل مع المخلوق في علاقة صميمة، علاقة احتواء، ومن هنا صعب الأمر في التمييز بين الخاطئ أو المذنب وغير المذنب. ويصبح الإنسان وريث الله بالمسيح غير مذنب فهل تحمّل الله ذنب الإنسان؟؟ وكيف يمكن أن يحمل المطلق خطأ الإنسان المحدود المرذول؟ كيف يكون ذلك؟ لقد زال الاختلاف بين الله والإنسان، بين الزمان والأزل. ولكن لم تحل المشكلة، كيف يحدث ذلك؟ كيف يصبح الفرد مرتكب الخطيئة غير خاطئ مع التجسيد، ومن يتحمل خطأ ذلك الإنسان؟ تلك هي المشكلة .

علينا إذاً أن نقبل المفارقة المطلقة داخل المسيحية تجسد الله في التاريخ، تجسده في المسيح، لقد أصبح الله إنساناً بمعنى ما. وأصبح الإنسان إلهاً

بمعنى ما أيضاً. يقول كيركجارد: إن القول بأن فرداً إنسانياً هو الله هنا تكون المسيحية، وأن ذلك الفرد هو الإله الإنساني (288).

وهنا تكمن جدلية المفارقة المطلقة، فالإله المختلف عن الإنسان دخل العالم في لحظة زمانية تاريخية والإله قد دخل الزمان في صورة فرد جزئي . أيضاً تحوَّل الزماني الجزئي التاريخي في لحظة من لحظات الزمان إلى مطلق عن طريق المسيح .. تلك كما قلنا المفارقة، إنها المشكلة . ويضيف كيركجارد في فقرة شهيرة، أن تلاميذ المسيح الذين عاشوا في زمنه وكانت لديهم الفرصة لمعرفة تفاصيل حياته لا يتميزون على تلاميذه الذين أتوا في القرون التسعة عشر التالية لو لم يخلف الجيل المعاصر شيئاً وراءه سوى تلك الكلمات «إننا نؤمن بأنه في سنة كذا وكذا ظهر الرب بيننا في صورة خادم متواضع وعاش وعلّم الناس في مجتمعنا ثم مات في النهاية » لكان ذلك يكفي وزيادة (289). ففي القرون التي تلت الحادثة عانت المسيحية من مصير تحوًّلها إلى تاريخ، وكان هذا هو الانتقال من المسيحية Christianityإلى العالم المسيحيChristendom ،من الحقيقة الوجودية المنقذة إلى الظاهرة التاريخية الجمعية التي أُفرعت فيها تلك الحقيقة مما فيها من قوة .

وكيركجارد يرى أن الفرد قد ضاع مع التاريخ، فالمجموع أو الحشد كان أقوى من الفرد، وما يريده كيركجارد أن يكون الفرد لذاته بدلاً من أن يضيعها. لقد فقد الفرد جوهر ذاته عندما تعامل مع فكرة التجسد على أنها فكرة تاريخية، وبدلاً من العلاقة المباشرة بين الله والإنسان تحولت العلاقة إلى علاقة بين الفرد والحدث التاريخي .

«في شخص المسيح عرض الرب، الدخول في علاقة مباشرة مع الإنسان، فماذا كان موقف الإنسان؟ بدلاً من أن يدخل في علاقة ودية مع الرب حولها إلى تاريخ يصور الطريقة التي دخل بها الرب في صورة المسيح، وبدلاً من أن يدخل الناس في علاقة مع الرب حولوها إلى مسألة تاريخية، وراحوا يكررونها في صورة مخففة من جيل لآخر. ولقد كان عامل الخلط الذي أنتج (العالم المسيحي).. هو أن كل جيل في مجرى الزمان، بدلاً من أن يبدأ (بالعهد الجديد) بدأ «بالإيمان الذي كان عليه آباؤنا» وتمسك بإيمان الآباء. ويستمر هذا الخداع الذي يبرز التاريخ والجنس البشري بدلاً من المثالية، وبدلاً من الشخصي المفرد الذي هو المقولة الجوهرية في المسيحية (290).

وإذا تساءلنا أيضاً عن قيمة لحظة التجسيد أو قيمة المفارقة في المسيحية، أو الإيمان بالمفارقة فإننا سنلاحظ أن كيركجارد ينظر إليها بنظرة إيمانية بحتة .. فلحظة التجسيد هي اللحظة الأبدية، إنها لحظة حاسمة للذات الآثمة للوصول

إلى المطلق . فهي لحظة ملئت بالأزل، وهذه اللحظة الجامعة بين التاريخية والأزلية هي لحظة الغبطة والسعادة للذات الآثمة إذ في تلك اللحظة سوف تتصل بالأزلي والمطلق من خلال المسيح أو من خلال الله المتجسّد في المسيح . وهنا أيضاً تكون جدلية الذات بين تاريخيتها وأزليتها . فالذات ماهيتها تاريخية ولا بد أن تعيش في الزمان والتاريخ ولكن لأنها آمنت بالتجسّد إذاً فهي مؤمنة بالمفارقة ومن ثم فهي مؤمنة بالأزلية أو قل إنها لا بد أن تعيش في الأزلية، وهذا خلاف أيضاً، وهذه مفارقة أخرى . هنا يكمن التناقض، ولكن سرعان ما نكرر أننا لسنا بصدد الفهم والتعقل ولكننا بصدد الإيمان .. ويرى كيركجارد أن ما حدث في المسيحية لم يكن إيماناً بالمسيحية كمفارقة، ولكن الإيمان بالتاريخ المسيحي،ومن هنا حدث الكثير من الغموض واللبس . فطوال التاريخ المسيحي والمحاولات متواصلة لعقلنة المفارقة أو محاولة التخفيف من اللاعقل في المفارقة . وكانت النتيجة أنه بدلاً من أن يشعر الفرد بالسعادة في المسيحية لأنه مؤمن بها، أصبح الفرد في المسيحية شقي لأنه لم يعد قادراً على إيجاد التواؤم والتناغم بينه وبين الله .فالفرد يحاول أن يفهم لحظة التجسد المسيحي في قلب التاريخ أي كحدث تاريخي يمكن تعقله . في حين أن لحظة التجسد المسيحي هي لحظة أزلية وهي واقعة أزلية مطلقة من المستحيل تحديدها وتكميمها بأحداث تاريخية زمانية . إنها ليست ظاهرة يمكن للبشر معاينتها أو يمكن لهم التعرف على حقيقتها من خلال الأحداث التاريخية . إن ذلك نوع من الهراء والعبث الذي لا طائل من ورائه . وسوف يكتشف العقل بعد رحلة بحثه ومعاناته أنه فقد ذاته . لأنها لحظة فوق العقل ذاته أي أنها لحظة اللامعقول الإيماني في الموجود . وكل المحاولات التي تبذل في محاولة معرفة معاصري المسيح لا فائدة منها فماذا تفيد معرفة معاصريه؟ ما الذي نستفيده من ذلك؟ لا شيء . إذ الأهم من ذلك أن نؤمن بالمسيح نؤمن بأن ذلك الإنسان هو الله من دون أدنى علاقة خارجية، فالمهم أن نؤمن لا أن نعرف (291). والبون شاسع بين الإيمان والمعرفة . والإيمان الحقيقي سواء لدى كيركجارد أ المسيحية لا يعتمد على ما يُرى أو على المشاهدة الحسية أو حتى على التصور العقلي، إنه إيمان المخاطرة . أو (إيمان اللايقين) وهذه المخاطرة وهذا اللايقين هو السبب الذي يجعل الإيمان مستمراً ومصدقاً بين الناس طوال القرون المتتالية . فمن يحاول فهم ألوهية المسيح إذاً هو يحطم الدين من أساسه، فألوهية المسيح لها طابع التخفي والتستر . لقد تخفى المسيح وظل منه الجانب الإلهي ذلك الجانب المعارض كل المعارضة لكونه إنساناً بشرياً . لكن من ناحية أخرى إذا كان المسيح قد تخفّى في الجانب الإلهي وهو ما يؤمن به البشر، فإنه من الجانب الآخرأن المطلق قد تخفَّى أيضاً . ولكن بصورة إنسانية . ورغم ذلك التخفي من الجانبين إلا أنه قد بقي الجانب الإلهي، وضاع الجانب الإنساني . فلم يظهر المسيح بالجانب الإنساني .
ويتساءلِ كيركجارد ما المقصود بالتخفي المطلقِ؟ أن يتبدى المطلق في هيئة

إنسان وأن يصبح هذا الإنسان الفرد . إن ذلك هو أعمق صور التخفي Incognito (292).

هذا التخفي للمطلق به آثاره البعيدة . لأن تلك الحادثة، أقصد حادثة التجسد، من المستحيل أن تصنَّف ضمن الأحداث التاريخية . فإذا حاولنا فهم التجسد ضمن الأحداث التاريخية، فإننا نفشل فشلاً ذريعاً في فهم المعنى . فهل يمكن لنا أن نفهم ونتعلّم أي شيء من خلال تاريخ المسيحية؟ الإجابة بالنفي والسبب ببساطة أن المسيحية تعتمد أساساً على المفارقة Paradox ، أي تعتمد على الإيمان . وعلى ذلك فالتاريخ لن يفيدنا شيئاً عن المسيح، ولكن الإيمان بالمسيح وبمفارقته يعلمنا الكثير (293).

وحديث كيركجارد عن التجسّد يحتوي على التناقض، بمعنى أنه يذهب إلى أن التجسّد يُعَدّ حادثة تاريخية، وبالتالي فهي زمانية، وهذه الحادثة التاريخية أهم حادثة للذات الإنسانية، والسبب أنها منذ تلك اللحظة ستحصل الذات على السعادة الأزلية. لكن يعود ليقرر أن التجسيد ليس له أية علاقة بالتاريخ، إنها لحظة مطلقة أو لحظة ممتلئة بالأزلية (294). ولحل تلك المشكلة فإننا نجده يقوم ببالتفريق بين التاريخ البشري والتاريخ المقدّس وكأنه فعل مثلما فعل ليسنغ حين فرق بين دين المسيح والدين المسيحي ورأى أنهما شيئان مختلفان تماماً .

وليسنغ يقرر بوجود مسيحيين: دين المسيح والدين المسيحي. فدين المسيح هو الدين الحق الذي ضاع ولم يسّجله أحد وراء المسيح، بل تم تحريفه في الأناجيل، فتغيرّت العقائد، وتحوّل إلى رهينة وإلى تبعية لرجال الدين. وهو الدين الذي يدعو إلى التوحد وإلى العمل الصالح. والذي هو في جوهره مثل باقي الديانات السابقة عليه واللاحقة له. أما الدين المسيحي فهو الدين التاريخي الذي نشأ مع ظهور الأناجيل التاريخية وتكوّن العقائد المسيحية. هو دين الشعائر والطقوس وليس دين التقوى الباطنية. إنه دين المؤسسات ورجال الدين وليس دين العلاقة المباشرة بين الإنسان والله (295).

وإلى ما يشبه ذلك القول رأى كيركجارد. فقد أقام تفرقة بين نوعين من التاريخ: التاريخ المقدس والتاريخ الدنيوي. أما التاريخ الدنيوي فالمقصود به التاريخ الإنساني الذي يسجّل الأحداث الإنسانية، والمسيح هنا شارك في ذلك التاريخ بجانبه الإنساني، لكن من ناحية أخرى المسيح ليس بشراً فقط، إنه المطلق المتخفي وعلى ذلك فهو يسهم في التاريخ المقدس، وعلى ذلك يكون البون شاسعاّ بين التاريخ الإنساني والتاريخ الإلهي. وإذا اعترفنا بأن المسيح شخصية تاريخية، فإنه يجب أن نتذكّر أنه لم يكن مجرد شخصية تاريخية عادية

لأنه مفارق، وعلى ذلك فإن المسيح لا علاقة له بالتاريخ الإنساني مطلقاَ (296).

ويتساءل عن معنى التاريخ المسيحي؟ هل يمكن للرجل المؤمن أن يستفيد شيئاً من التاريخ المسيحي؟ هل التفصيلات التاريخية يمكن أن تقدّم للمؤمن شيئاً؟

الإجابة بالنفي، فالتاريخ المسيحي لن يفيد الرجل المؤمن في شيء ومهما فهم المسيحي تفاصيل التاريخ المسيحي فإنه لن يعثر على شيء. إن المهم في المسيحية كدين أن يؤمن الفرد بالعثرة، أن يؤمن بتجسّد المسيح. إن هذا هو الإيمان الحق. إذن المهم هو أن يواجه المؤمن المفارقة بشكل مباشر فيؤمن بها لا يتعقلها أو يتفهّمها أما إذا ذهب إلى التاريخ وتفصيلاته فإنه يجد نفسه ملزماً بفهم تلك التفاصيل وفهم مغزى التاريخ ومعقولية أفعاله، ومن ثم يضيع الإيمان. ولذا فإن كيركجارد رأى أن على المؤمن المسيحي أن يقف في علاقة مباشرة مع المفارقة أو العثرة، أن تصبح تلك العثرة أعمق أعماق ذاته الإيمانية. وهنا تكمن حقيقة أخرى ينبغي أن نلتفت إليها وهي، أن المفارقة فكرة موجودة بشكل دائم سواء مضى التاريخ أو لم يمض التاريخ، إنها فكرة معاصرة دوماً طالما أنك تؤمن بها. بمعنى آخر فكرة المفارقة أو التجسيد المسيحي الذي حدثت في لحظة ما زالت هي كما هي دوماً وكل التاريخ المعدود بالسنوات لا فائدة منه ولن يؤثر في الواقعة. إنه الله الموجود دوماً، وكل التاريخ المعدود بالسنوات لا فائدة منه ولن يؤثر في الواقعة، إنه الله الموجود دوماً في لحظة وفي كل لحظة إذا اقتنع المؤمن وآمن بذلك فهو إذاً في أوجّ الإيمان. وعلى ذلك يقرر كيركجارد أن فكرة العثرة أو المفارقة أو التجسيد من الأفكار المعاصرة التي يقترب منها الكل في كل عصر بالقدر نفسه لأنها فكرة إيمانية معاصرة دوماً (297).

وإذا كنا نقول إن على المؤمن أن يؤمن بهذه الفكرة، أقصد فكرة المفارقة لأنها معاصرة دوماً وليست فكرة تاريخية. فإننا نجد القديس بولس يرى أن فكرة التجسّد هي فكرة لم تقدّم جديداً بقدر ما قدّمت من مشكلات .

وكما يقول القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس إن الوحي قد أتى بحجر عثرة، أو هو يقف كالعثرة بين اليهودية والهيلينية، فاليهود يسعون إلى الخلاص عن طريق المشاهدة الحرفية للناموس Law (أي القانون الإلهي) – وبإطاعة وصايا الله الذي تتجلّى قدرته في معجزات تشهد بمجده .
واليونانيون يبحثون عن خلاص يتحقق بالإرادة الطيبة وباليقين الذي يقدمه النور الطبيعي للعقل، فما الذي جاءت به المسيحية لأولئك وهؤلاء؟ جاءت

بفكرة الخلاص عن طريق الإيمان بالمسيح المصلوب، أعني أنها أتت بعثرة Scandal لليهود الذين يسألون عن علامة على القوة، أو آية تدل على القدرة، حين قدّمت لهم الله المتواضع الضعيف، الذي هو فضيحة في نظر اليهود . وكانت المسيحية من ناحية أخرى جهالة عند اليونانيين الذين يسعون إلى بلوغ الحقائق الواضحة المعقولة فجاءت تقدّم لهم فكرة – لا معقولة هي فكرة الله - الإنسان الذي مات على الصليب، والذي قام من جديد من بين الأموات لينقذنا ويخلصنا . ليس ثمة شيء إذاً لدى المسيحية تعارض به حكمة العالم سوى سر المسيح الملغز الذي لا يمكن النفاذ إليه : «لأنه مكتوب : سأبيد حكمة الحكماء، وأرفض فهم الفهماء، أين الحكم، أين الكاتب، أين مباحث هذا الدهر، ألم يجهل الله حكمة هذا العالم، لأنه إذا كان العالم في حكمة الله لم يعرف الله إلا بالحكمة استحسن الله أن يخلق المؤمنين بجهالة الكرازة، لأن اليهود يسألون آية، واليونانيين يطلبون حكمة، ولكننا نحن نكرز بالمسيح مصلوباً لليهودية عثرة، ولليونانيين جهالة وأما للمدعوين يهوداً ويونانيين فبالمسيح قوة الله وحكمة الله، لأن جهالة الله أحكم من الناس وضعف الله أقوى من الناس » (298).

وعند كيركجارد فكرة مهمة هي فكرة التكرار Repetition.. وعلى الرغم من أن كيركجارد يرفض جميع الأفكار عن التقدم وإمكان الكمال، فهناك صورة للتكرار، تحمل وعداً باكتمال في المسيح – ويمكن أن نشبه هذا التكرار بالتذكر كما عرفه اليونان، ولكن مع فارق : «فالتكرار والتذكر هما حركة واحدة ولكن في اتجاهين متعارضين، فما قد تذكرناه يتكرر إلى الخلف في حين أن التكرار الجديد حقاً بهذا الاسم هو تذكر للإيمان فالإيمان المسيحي إيمان يتكرر دوماً » (299) ويعني كيركجارد أن هناك حالة أصيلة للوجود تتكرر بمعنى أنها تستعاد من خلال فعل الإيمان الذي يتخذ في لحظة القرار : فكل من (إبراهيم) و (أيوب) استطاعا تحقيق هذا التكرار عن طريق فعل الإيمان الحقيقي فعن طريق التكرار عاد إسحق إلى إبراهيم . كان – إبراهيم يعتقد أن الله لن يطلب منه إسحاق، وإن يكن في الوقت نفسه مهيأً للتضحية بإسحاق إذا طلب منه ذلك، كان يؤمن بفضل اللامعقول لأن الأمر لا يمكن أن يكون نتيجة لحساب إنساني، وكان اللامعقول حقاً أن الله الذي طلب منه التضحية يرجع عنها في اللحظة التالية . إن الله لن يطلب إسحاق .. ويستطيع الله أن يمنحه إسحاقاً جديداً، وأن يعيد إلى الحياة من قَدَّم قرباناً، كان يؤمن بفضل اللامعقول، وذلك أن كل حساب إنساني قد توقف منذ مدة طويلة عن أداء وظيفته (300).

إن القضية كلها نوع من اللامعقول. ولا يمكن لأي فرد كان أن يقوم بما أقبل عليه إبراهيم، إن إعمال الفكر في تلك القصة سوف يكشف أن إبراهيم كان أمامه الكثير من الوقت والمواقف لكي يعيد النظر في تلك الكارثة ولكنه لم

يفعل. لأنه رفض المتناهي وأقبل على اللامتناهي. وأحداث قصة إبراهيم وتاريخيتها والزمان الذي استغرقته كل ذلك ليس له أدنى أهمية لأننا إزاء اللامتناهي. وعلى ذلك فإن كيركجارد لم ينظر إلى التاريخ كأحداث بقدر ما كان يبحث عن اللاتاريخية. لقد قام كيركجارد بهجوم شديد ضد التصور الوضعي الإيجابي للتاريخ الذي كان يصوره الجدل الهيجلي، وقد هاجم برونوباور فلسفة التاريخ عند هيجل بقوله: الروح الكلي، روح العالم، ليس ذا واقعية فعلية إلا في روح الإنسان، أو أنه ليس شيئاً آخر سوى (مفهوم الروح) الذي ينبسط ويتحقق في الروح التاريخي والوعي الذي يأخذه هذا الأخير عن نفسه. ليس عنده مملكة له، عالم، سماء، يملكهما.. إن وعي الذات هو السلطة الوحيدة في العالم والتاريخ، ليس للتاريخ علة وجود أخرى غير مولد ونمو وعي الذات .(301)

إن كيركجارد يرى بشكل صحيح تماماً أن تصور تاريخ الكون على أنه سيرورة متلاحمة، تحكمها قوانين خاصة، لا يبقي مجالاً لعمل الله. وبالتالي فإن فلسفة التاريخ الهيجلية، وإن كانت لا تفتأ تذكر بشكل متواتر الروح الكلي، الله.. إلخ. لا يمكن أن تكون في الأساس إلا شكلاً مهذباً للإلحاد. إن الوصف الهيجلي لتقدم التاريخ لا يحفظ سوى الطابع الموضوعي لضرورته، المعلنة الهيجلي لتقدم التاريخ لا يحفظ سوى الطابع الموضوعي لضرورته، المعلنة مستقلة عن وعي أو إرادة الفرد. ويصل كيركجارد إلى إزالة كل فاعلية إنسانية من فلسفته للتاريخ وتتخذ موضوعية التاريخ تحت قلمة حين طابع جبرية خالصة – وهكذا يشوّه كاريكاتورياً عملية الفهم للتاريخ الهيجلي، حين يرى فيها إهانة لله.. «إن دراما التاريخ الكوني تجري ببطء لا نهاية له! لماذا لا يسير الله بشكل أسرع إذا لم يكن يريد سوى هذا؟ يا له من صبر قليل الدرامية، أو بالأحرى يا له من إسهاب نثر ممل! وإذا كان لا يريد سوى هذا، فيا له من هول أن يبذّر كما يفعل الطغاة حياة أعداد لا تحصى من البشر !» (302).

في الواقع ينجم عن ذلك رفض التاريخ تماماً بيد أنه، إذ يبسط نظريته في شروط النضال ضد التصور الوضعي الإيجابي للتاريخ الذي تصوره هيجل، يرى نفسه مضطراً إلى إعطاء مجموع تصوره نبرة مختلفة – يوجد تاريخ ولكن ليس بالنسبة للإنسان، الذي هو عامل (ممثل)، بل حصراً بالنسبة لله، المشاهد الوحيد القادر على شمول كل سير التاريخ في جملته. صحيح أن المعرفة التاريخية تصنع مشكلة خاصة ومعّقدة: كيف يحدث أن الإنسان، الذي بفعله يصنع التاريخ، هو في الوقت نفسه قادر على معرفة قوانين تطوّره الموضوعية؟ ما السبيل إلى ربط الفعل العملي والتأمل برابطة جدلية وثيقة؟ هيجل بدأ بحل هذه المشكلة متلمساً خطى طريقته، ولكن لم يبلغ النتيجة، أما كيركجارد فيعيده إلى الوراء حتى النقطة التي فيها يوجد العمل والتأمل في

حالة انفصال جذري، والتي فيها يعلن الإنسان عجزه عن اكتساب رؤية المجموع، لأنه فاعل في قطاع عياني، وبالتالي حتماً محدود كثيراً أو قليلاً من التاريخ. إن معرفة جملة التاريخ تبقى محفوظة لله وحده .

يقول كيركجارد: دعوني الآن أذكّر على نحو أوضح، بواسطة صورة، بالفرق الموجود بين الأخلاقي والتاريخي بعلاقة الفرد الأخلاقي بالله وعـلاقة التاريخي بالله، فالإنبساط الأخلاقي للفرد هو المسرح الصغير الخـاص حيث المشاهد هو فعلاً الله، ولكن أيضاً بالمناسبة الفرد نفسه، وإن كـان عليه أن يكون بشكل جوهري ممثلاً. في المقابل، التاريخ الكوني هو بالنسبة لله المسرح الملكي، حيث هو المشاهد الوحيد لا بكيفية عرضه، بل جوهريٌ، لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يكونه. هذا المسرح ليس في متناول روح موجود. إذا تخيل أنه متفرج، فهذا معناه عندئذ أنه ينسى ببساطة أن عليه أن يكون هو نفسه ممثلاً على المسرح الصغير، تاركاً لهذا المتفرج والشاعر الملكي أمراستخدامه كما يشاء في الدراما الملكية (303).

إن كيركجارد يسعى إلى إنقاذ الدين والله بواسطة لا أدرية تاريخية منسجمة. هذه العملية الكيركجاردية تشكّل في الظاهر رجوعاً إلى ثيوديسيات (304) القرنين 17 ، 18 التي كانت، كي تتغلّب فكرياً على تناقضات التاريخ الظاهر وعلى جوانبه المنفرة، تستنجد بجملته المرئية من علو علم الله الكلّي – العلم. بيد أن هناك فرقاً بين هذه المذاهب التي كانت تمنح الفهم الإنساني هو أيضاً قدرة بلوغ مقتربة، أو على الأقل شعوراً أو استشعاراً، بما هي التسلسلات أو الترابطات الواقعية للتاريخ في جملته – ولا أدرية كيركجارد الجذرية، فرقاً ليس إلا في الظاهر مسألة درجة فقط .

نرى هنا الفرق الكيفي الذي يفصل مرحلتين اثنتين في تطور الأفكار، التطور المتميز بالتراجع المتدرج، الذي صار فائق السرعة خلال القرن 19 ، من جانب مزاعم الدين في تأويل ديني لظاهرات التاريخ العيانية أمام خطوات تقدم التفسير العلمي للعالم المتزايد القوة. الدين مضطر إلى التخلي للبحث العلمي الموضوعي عن أقساط من عالم الظاهرات متعاظمة على الدوام، وإلى الانسحاب أكثر فأكثر في ميدان جوّانية الإنسان الخالصة. عند كيركجارد أيضاً هذا الإنسحاب يظهر بوضوح: «إن فارساً نصيراً للدين الموضوعي، موضوعاً في كتلة البشر الموضوعية، لا يخشى الله: لا يسمع صوته في الرعد، فالرعد ينتسب إلى قانون من قوانين الطبيعة ولعله على حق. لا يراه قيد العمل في أحداث العالم، لأن هذه خاضعة للضرورة المحايدة لتسلسل الأسباب والآثار – ولعله على حق - » (305).

إن لا أدرية كيركجارد التاريخية هي إذاَ، كما كانت قبلها لا أدرية شلاير ماخر، محالة للتخلّي إلى العلم، في ما يتصل بتأويل العالم عن جميع المواقع التي بات مستحيلاً الدفاع عنها. وذلك لكي تجد في الداخلية الخالصة أرضاً فيها يظهر لها الدين قابلاً لأن يُنقذ فلسفياً ويُعاد .

إن اللحظة التاريخية لا تمثل عند كيركجارد سوى هوة من لا عقلانية، تقطع التاريخ برمته إلى اثنين: ظهور يسوع المسيح في التاريخ. لذا فإن تاريخية هذا الأخير (يسوع) متناقضة ومفارقة: فمن جهة هذا الظهور يحوّل معنى ومحتوى وشكل كل سلوك الإنسان. يسعى إذاً إلى استنتاج الفروق، بل التعارضات، بين حقب تاريخية شتى، إنطلاقاً من التحولات الحاصلة في بنية النماذج الروحية الرئيسية، في بنية السلوك الأخلاقي.. إلخ. ولكن من جهة أخرى، لا ينتج عن هذا الظهور تعقيب، فعليٌّ لسير التاريخ الواقعي. إنه يمثل قفزة نوعية وحيدة ومفاجئة وسط (تاريخ) عدا ذلك جامد .

إن الفكرة الجوهرية عند كيركجارد هي في ما يخص أن علاقة داخلية الإنسان بيسوع المسيح،هي العلاقة الجوهرية الوحيدة، فإن الألفين من السنين التي انصرمت منذ ذلك الحين ليست لها أهمية – ليس لها أية سلطة وساطة أو شفاعة للذين جاؤوا متأخرين. ويقول كيركجارد: لا يوجد مزيد من يد ثانية. إذا بقينا مع الجوهر، ليس ثمة فرق بين الأول والأخير، سوى أن الجيل اللاحق بجد في شهادة المعاصرين فرصة إيمانه، بينما يجدها المعاصرون في معاصريتهم المباشرة ذاتها، وهم بالتالي غير مدينين بشيء لأي جيل. بيد أن هذه المعاصرية المباشرة ليست ببساطة إلا الفرصة للوصول إلى الإيمان (306).

والشيء الوحيد الذي يبدو لكيركجارد جوهرياً في التاريخ – هو خلاص النفس الآتي للفرد على يد ظهور المسيح – التاريخ غير موجود أيضاً. وهذه الطريقة – التي تفرض نفسها جدلياً – طريقة إبادة صفة التاريخ التاريخية، هي لتعريف الجوهر الفلسفي للفكر الكيركجاردي، ذات أهمية عليا. فذاتية الفرد المبسوطة إلى الحد الأقصى قادرة على بلوغ درجة الواقع العليا وهي المفارقة. مفارقة لا ينفصل جوهرها عن هذه التاريخية – الزائفة المثمرة من قبل الجدل الكيفي. الحقيقة الأزلية مولودة في الزمان تلك هي المفارقة .

إن كيركجارد يقيم تمييزاً سيكون ذا أهمية عليا بالنسبة لتطور اللاعقلانية اللاحقة، بين الواقعية التاريخية بشكل بسيط والواقعية المطلقة التي تريد نفسها هي أيضاً تاريخية وإن بمعنى مختلف جداً، والواقعة الأزلية الواقعة تماماً خارج سير التاريخ .

التفسير الديني للتاريخ والحضارة عند برديائف

التاريخ والرؤية الميسانية

يمكن النظر للعالم من خلال وجهتي نظر، تقول إحداهما إن العالم قبل كل شيء ما هو إلا نظام كوني متناغم، وتقول الأخرى إن العالم قبل كل شيء ما هو إلا تاريخ. وبالنسبة للإغريق القدماء كان العالم نظاماً كونياً متناغماً، وبالنسبة للعبريين (اليهود) القدماء كان تاريخاً. لقد عاش الإغريق واليهود في زمنين مختلفين. إن النظرة التي ترى العالم كوناً هي نظرة مركزية كونية تركز على الكون، أما تلك التي ترى العالم تاريخاً فهي نظرة مركزية بشرية تفترض أن الإنسان هو مركز الكون، والقضية هنا يجب أن توضع كالآتي : هل يجب تفسير الإنسان على ضوء الكون. أم تفسير الكون على ضوء الإنسان؟ هل التاريخ الإنساني يشكل جزءاً ثانوياً في العملية الكونية، أم أن العلمية الكونية هي التي تشكل جزءاً ثـانوياً في التاريخ الإنساني؟ هل تم كشف معنى الوجود الإنساني في الحركة الدوارة للحيـاة الكونية، أم في حركة التاريخ؟ هذه أيضاً هي القضية التي تدور رحاها بين وجهتي نظر إحداهما استاتيكية والأخرى ديناميكية تجاه العالم، بين تفسير العالم. أساساً على ضوء المكان، بين تفسيره بشكل أساسي على ضوء الزمان (307).

إن الحقيقة تكون دائماً شيئاً تاريخياً ولا يمكن أن تكون سوى ذلك. إن ما نطلق عليه «الطبيعة» هو شيء له تاريخه في الزمان، كما أن النجوم في السماء لها نفسه التاريخ، وكذلك الكرة الأرضية، ولكن ذلك يمكن فهمه بأنه اللامحدودية الكونية التي يقتحمها التاريخ الإنساني، والذي لا يوجد به أحداث مهمة استناداً إلى معناه. كذلك يمكن فهم ذلك بأنه الدخول إلى التاريخ الإنساني كجزء تمهيدي له، وفي هذه الحالة يُعطى معنى ذا مغزى .

وهنا يمكن لنا القول إن الإنسان والتاريخ الإنساني هو الذي يعطي للأشياء معنى ومغزى. وهناك ملاحظة يجب علينا مراعاتها، وهي أنه عندما يحدث التناغم بين الإنسان والكون هنا لا تنشأ أي فلسفة للتاريخ .

يكتب بردیائف قائلاً في هذا الصدد – لم تنشأ فلسفة للتاريخ بين الإغريق بسبب نظرتهم إلى العالم التي تركّز على الكون . لقد كان عهدهم الذهبي في الماضي، وإلى ذلك يُعزى ابتكارهم للأساطير . لم تكن لديهم أية آمال أو أمنيات لكي يحولوا عقولهم بسببها ناحية المستقبل، بالإيمان الأخروي الميساني (308). لقد كانت المدينة الإغريقية، هي المدينة السعيدة، التي يعيش فيها الفرد في انسجام تام مع الكل الذي يندمج فيه . لقد تحقّق مثل

أعلى مشخص للإنسانية، ولكن الشعوب الغربية فقدت هذه السعادة . ولم تعد المسيحية في القرن الثامن عشر سوى ديانة خارجية لا تنفذ إلى حياة النفوس بما يكفي من العمق (309). لقد كانت ديانة اليونان وروما ديانة شعوب حرة وكان يجب مع فقدان هذه الحرية أن يزول أيضاً معنى هذه الديانة وقوتها وتكيفها مع الحياة الإنسانية . لقد كانت فكرة الوطن والدولة، بالنسبة للمواطن القديم هي الحقيقة غير المرئية، أسمى شيء كان يعمل من أجله، لقد كانت هدفه النهائي في العالم أو الهدف النهائي لعالمه (310). ومع فقد الحرية والتناغم وخاصة في العـالم المسيحي كان لا بد من التطلع إلى المستقبل بـاعتباره الأمل المنشود . لقد استطاعت فلسفة التـاريخ أن تنشأ، ولم يكن ذلك ليوجد إلا بين شعب إسرائيل وبين الفرس الذين كانوا يسيطرون عليهم . لقد كان لهؤلاء الناس إحساس مكثف بالتوقع والآمـال . لقد كـانوا يبحثون عن استعراض عظيم في المستقبل، وعن ظهور المسيح باعتباره محرر اليهود من ظلم العـالم (311) Messiah والمملكة الميسانية، بمعنى آخر كانوا يبحثون عن تجسد المسيح (اتحاد الألوهية والناسوتية) في التاريخ (312).

ويرى القديس أوغسطين أن فكرة العناية قد سادت معظم الحضارات القديمة بقدر دور الدين في هذه الحضارات ولكنها تعاونت في مفهومها، آمنت معظم الشعوب كالمصريين والبابليين والآشوريين واليونانيين بأن الإنسان جزء من الكون، ومن ثم يسري عليه ما يسري على الكون من نواميس. لكن اتخذت العناية الإلهية معنى مخالفاً لدى بني إسرائيل، إذ ليس للإنسان دور ثانوي بالنسبة للكون تسري عليه أحكامه كما كان تصور الحضارات القديمة، بل احتل التاريخ منذ بدء الخليقة إلى سلسلة أنبياء بني إسرائيل جزءاً مهماً من العهد القديم. ومن ثم لم ينفصل التاريخ عندهم عن الدين، لقد أصبح للإنسان وضع متمايز عن الكون: عالم الطبيعة مظهر لقدرة الله بينما عالم الإنسان مظهر لعنايته، ولكن العبرانيين لا يعنون مطلق الإنسان في كل زمان ومكان، وإنما العناية الإلهية مقصورة على شعب الله المختار، أحداث التاريخ لا تتكرر ولا تتعاقب، ولكنها تتخذ مساراً مستقيماً لتستكمل غرض (يهوه) كما وعدهم: العودة إلى أرض الميعاد، يقدم الدين اليهودي حصيلة ضخمة من التصورات التاريخية الموضوعة في إطار العناية الإلهية بالمعنى الخاص: تدخل (يهوه) في وقائع التاريخ من أجل شعبه المختار، وتقوى هذه العقيدة لديهم إبان التشتت والنفي والاضطهاد (313).

وذهب أوغسطين إلى أن الشر قد دخل العالم بمعصية آدم، وكما أن في الإنسان نزعتين: نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله، ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات، كذلك في المجتمع مدينتان: المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان، والمدينة السماوية أو مدينة الله، تعمل الأولى على نشر الظلم

ونصرته، وتجاهد الثانية في سبيل العدالة. ولقد كانت مدينة الله مختلطة بمدينة الشيطان حتى ظهور نبي الله إبراهيم، ثم تميزت المدينة السماوية فأصبحت في بني إسرائيل والمدينة الأرضية في سائر الحضارات التي بلغت ذروتها عند الحضارة الرومانية، ولكنهما مع انفصالهما وتباينهما كانا يتقدمان معاً ويمهدان لظهور السيد المسيح، مهّد بنو إسرائيل له روحياً ومهّدت الحضارات القديمة له سياسياً وفقاً لتدبير من العناية الإلهية. ولقد انتهى التمايز بظهور المسيح، ومن ثم يجب أن تتم الوحدة بين الجانب الروحي ممثلاً في الكنيسة والجانب السياسي ممثلاً في الدولة. ولما كانت الأخيرة تسعى إلى الخبرات المادية الدنيوية بينما تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية أسمى فإنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة .

هكذا أراد أوغسطين أن تكون الدولة دينية، بل أن تسيطر الكنيسة على الدولة من أجل تحقيق السعادتين: سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، تشرف الكنيسة على الدولة حتى توجّهها إلى الحياة الآخرة، وتمكّن الدولة الكنيسة من تحقيق أغراضها (314).

وهيجل يربط فكرته عن التاريخ بالدين وبالحرية. فتاريخ العالم يعبر عن تقدم الوعي بالحرية، لم يكن الشرقيون القدماء على وعي بأن الروح حر، فلم تكن هناك حرية إلا للفرد الواحد، وكان مفهوم الحرية لديه فجاء يتمثّل في الاستبداد والطغيان، انبثق الوعي بالحرية لأول مرة لدى اليونان، ولكن الحرية لدى الأمتين اليونانية والرومانية كانت للبعض، سواء أكان هذا البعض أقلية ممثلة في الأرستقراطية أم أكثرية ممثلة في الديمقراطية. فالنظام الاجتماعي في الأمتين قائم على الرق ومن ثم كانت الحرية جزئية عرضية. ولم تصل الحرية إلى مرحلة الوعي الكامل إلا لدى الأمة الجرمانية فتمثّله في البروسية بفضل الديانة المسيحية، حيث أصبح الكل الحراً، والمقصود بالكل إرادة الدولة التي تعبّر عن إرادة الكل، أما الوعي الكامل بالحرية فقد تم بفضل المسيحية فذلك لأن التـاريخ الألماني في رأي هيجل ينقسم تقسيماً ثلاثياً: الفترة الأولى هي عصر شارلمان، الفترة الثـانية من شارلمان حتى عصر النهضة، والفترة الثـالثة من عصر النهضة حتى العصر الحديث، وتتمايز هذه الفترات الثلاث تمايز الأب والابن والروح القدس (315).

هكذا نكتشف أن التفسير الديني هو الأساس لتفسير التاريخ وبمعنى آخر لقد اصطبغ التاريخ بالدين. وتلك النظرية الدينية للتاريخ معناها أن التاريخ لا يقف عند نقطة معينة، إنه نوع من بعد النظر وأمنيات من الممكن أن تتحقّق في المستقبل .

لقد أثيرت الشكوك والاعتراضات حول إمكانية وجود فلسفة للتاريخ إنه حقاً من المستحيل أن يتم إنشاء فلسفة علمية محضة للتاريخ. إننا نعيش داخل زمن تاريخي. إن التاريخ لم ينته بعد، ونحن لا نعلم أي نوع من التاريخ سوف يطل علينا في المستقبل، وما هو عنصر الجدّة الذي لا يزال ممكناً في تاريخ البشرية والعالم؟ وفي مثل هذه الظروف كيف يمكننا فهم معنى التاريخ بشكل تام؟ وهل يمكن للتاريخ أن يكشف النقاب عن ذاته من قبل أن يصل لنهايته؟ (316).

إن فلسفة التاريخ كانت شيئاً ممكناً ولقد وجدت لأنها – باختصار – كانت تشتمل دائماً على عنصر تنبؤي ديني، أمكنه المرور في ما وراء حدود المعرفة العلمية. ولم تكن فلسفة التاريخ موجودة فقط في الإنجيل وعند القديس أوغسطين – التي هي ميسانية تنبؤية – فحسب بل وجدت أيضاً – كما رأينا عند هيجل، وسان سيمون وأوغست كونت وكارل ماركس .

إن فلسفة التاريخ ليست مجرد معرفة الماضي إنما أيضاً معرفة المستقبل . إنها دائماً تحاول جاهدة أن توضح المعاني، وهذا لا يكون واضحاً إلا في المستقبل فقط عندما يقسم الناس التاريخ إلى ثلاث حقبات، ويبحثون من خلال الحقبة الثالثة التركيبة المستقبلية عن إنجاز متكامل من الطراز الأول لوعي تام بحرية الروح وعن تجسد الروح في مجتمع عادل كامل، فإن هذه هي التنبؤية . شكل دنيوي (علماني) من الميسانية والعقيدة الألفية Chiliasm (317). عندما يؤكد هيجل أنه في الدولة البروسية سيكون هناك استعراض لتلك الحرية التي هي هدف ومعنى تاريخ العالم، وعندما يقول ماركس إن البروليتاريا سوف تكون محررة البشرية، وأنها سوف تخلق نظاماً اجتماعياً محكماً . وعندما يؤكد نيتشه على ظهور السوبرمان نتيجة للتطور الإنساني سوف يوضح معنى هذه الحياة الإنسانية، فإنهم جميعاً يقرّون صحة الفكر الميساني التنبؤي، ويعلنون مجيء حكم الألف عام . لا يمكن لأي شيء كهذا أن يدعم عن طريق العلم .

التاريخ عند هيجل علم مقّدس، والشخصية التنبؤية الميسانية لفلسفة التاريخ تقول بحقيقة أن معنى التاريخ يعتمد على المستقبل المجهول. إن صعوبة فلسفة التاريخ تُعزى لحقيقة أنها معرفة، ليست فقط ما لم يحدث بعد ، ولكن أيضاً معرفة الذي لا يزال غير ممكن الحدوث. لهذا، فمن الممكن القول إنها قدرة على التنبؤ ليس فقط بالمستقبل، ولكن أيضاً بالماضي. إن الحقيقة التاريخية تصبح شيئاً لا يمكن الإمساك به تماماً، لأن الحاضر الذي بين أيدينا لا يمكن أن يظل ساكناً حتى اللحظة القادمة. كل شيء يتدفّق وفي حالة حركة وتغير، وفي الحقيقة فإن أي معرفة لدينا لا تحتوي على الحقيقة المادية الملموسة التي نرغب في إدراكها عن الحاضر. وتختلف حالة الظواهر، تدرسها العلوم الطبيعية عن معرفة التاريخ ليست إلا ميتافيزيقا دينية للتاريخ. إن مشكلة الميسانية بالنسبة لها تشكل مغزى أساسياً .

التاريخ اليهودي والاعتقاد الميساني

لو نظرنا نظرة أعمق فسوف يمكننا رؤية،سواء أكان هذا حقيقياً أم زائفاً أ واضحاً أم متنكراً، إن الميسانية هي الموضوع الأساسي للتاريخ. إن مأساة التاريخ كلها تعزى إلى الفكرة الميسانية وإلى تأثيرها الثابت على إحداث تقسيم في العقل البشري. إن الميسانية ذات أصل عبري قديم، وهي مساهمة الشعب العبري في تاريخ العالم. إن شدة وقوة التوقّعات والأمنيات عند الشعب العبري قد أدت حتى لظهور المسيح – باعتباره مخلص ومحرر اليهود من ظلم العالم – بين الناس. وكانت الفكرة الميسانية غريبة على الإغريق الذين كانت لهم مهمة أخرى في الحياة. لقد ولد الأمل الميساني في ظل المعاناة والتعاسة في انتظار يوم الحكم العادل، وفي النهاية يجيء الانتصار الميساني والحكم الميساني لمدة ألف عام (318). يمكن القول – من وجهة النظر السيكولوجية – بأن هذا النوع من التعويض. الوعي بالاختيار الميساني- يعوض عن تجربة المعاناة. إن معاناة الشعب العبري ومعـاناة الشعب البولندي والشعب الروسي والشعب الألماني ومعـاناة الطبقات العاملة في المجتمع كلها تؤدي إلى نشأة الإطار الميساني في العقل البشري (319).

إن هناك أيضاً توقعاً ميسانياً – للبشرية ككل – تنشأ من المعاناة الهائلة للإنسان على الأرض. إن المعاناة إذا لم تتمكن من سحق البشر، فإنها تتحول إلى مصدر قوة رهيبة. إن السعادة والطمأنينة تشكلان مصدر ضعف وتشويش، وليس هناك شيء له قوة التحطيم والتفسيخ مثل النزعة الشكية. لقد صاحَبَ ظهور المسيح – باعتباره مخلص اليهود من ظلم العالم – شكاً دائماً وتساؤلاً عما إذا كان هو المسيح الحقيقي أو لا. في العهد الجديد من الإنجيل نرى هذا التساؤل الدائم عن يسوع. هل هو المسيح؟ لقد كان هناك

حقاَ أكثر من مسيح زائف بالتأكيد. إن الاعتقاد الميساني قد يكون قومياَ أو كونياً عاماً، فهناك ميسانية فردية وأخرى جماعية، إنها أحياناً تنتصر وأحياناً تشعر بالمعاناة، فهناك شكل من الأمل الميساني ينتمي لهذا العالم وهناك شكل آخر ينتمي للعالم الآخر .

إن كل أنواع الفكر والأمل الميساني يتمثل في تاريخ إسرائيل، فهناك الميسانية الكونية العامة التي تنتصر على الميسانية القومية، وبإلقاء نظرة على مفهوم المسيح الفاتح المخلص، فإن شكل الميسانية التي تعاني تأتي في المقدمة. إن شخصية العبد المتعبد الذي يعاني في سفر التثنية وسفر أشعياء يمكن تطبيقها على معاناة الشعب الميساني، على إسرائيل نفسها وعلى معاناة المسيح. وفي الوقت نفسه ، فقد كان من الصعوبة بمكان على الشعب العبري أن يتصالح مع فكرة أن المسيح سوف يأتي على الأرض، ليس في ثوب الملك الفاتح، ولكن في شخص الإنسان الذي يعاني ثم يصلب. إن موقف الشعب العبري تجاه المعاناة كان معقداً بشكل كبير وكان له وجهان، ويمكن رؤية هذا في سفر أيوب وفي المزامير. لقد كان يهوه إله العبرانيين إلهاً للفقراء، وكان حامي حمى المظلومين. لقد كان مطلب الأنبياء أن هؤلاء الذين في المقدمة وكذلك الأغنياء والأقوياء وأهل السلطة، يحب أن يوضعوا في مكان منحط ويعاقبوا، وأولئك الذين في المؤخرة والفقراء والضعفاء والعامة يحب أن يوضعوا في المقدمة (320).

وسوف يظهر هذا فعلاً عندما تدق ساعة الميسانية في التاريخ، إن المصادر الدينية للعقائد الثورية الاجتماعية في التاريخ وكل الحركات الاشتراكية توجد هناك عند أنبياء اليهود والفكر الميساني الخاص بهم. إن الموضوع الأصولي للإله كان موجوداً ومقدماً في الإنجيل، وهو الموضوع نفسه الذي يعذّبنا نحن أيضاً: كيف تتصالح قوة وفضيلة يَهْوه مع تعاسة الشعب العبراني وظلم الحياة الأرضية؟ لقد كانت الميسانية حقاً إجابة على مسألة يهوه إسرائيل. وقد استمرت هذه النظرة الميسانية – لوقت طويل – تشكّل الأمل في المسيح الفاتح خلال حياة هذا العالم .

ولا يهتم الأمل الميساني بالاعتقاد في الخلود الشخصي، فلقد نما هذا الاعتقاد بعد ذلك. وتوجد ميسانية دنيوية أخرى مرتبطة بكتابات سفر الرؤيا الذي يختلف عن بقية أسفار الأنبياء. إن عالماً سماوياً ينشأ، وهناك مسيح سماوي وأورشليم جديدة تهبط من السماء مع المسيح، ويبدأ المستقبل في التشكّل كقوة خارقة للطبيعة. إن الاعتقادات الميسانية الموجودة في سفر الرؤيا مرتبطة، ليس فقط بالانتصار القومي، بل بالخلاص الشخصي أيضاً. ويبدو التأثير الفارسي على كتاب سفر الرؤيا واضحاً لا شك فيه وتنشأ علاقة ودية

بين العالمين اليهودي والهيلنستي، وهكذا يكون العالم معداً لاستقبال الكونية المسيحية (321).

الميسانية المسيحية

ويمر الوعي الميساني خلال العالم المسيحي وهناك يتم تحوله، وعلى الرغم من وجهة النظر اللاهوتية المناقضة لما سنقوله، فإنه يجب الاعتراف بأن المسيحية هي في الأصل ميسانية. إن أول ظهور للمسيح وأول تحقيق للأمل الميساني لم يضعا نهاية للتوجه الميساني نحو المستقبل، وهو البحث عن مملكة الرب وعن تحويل العالم، وكذلك البحث عن سماء وأرض جديدتين. إن التفسير العميق والحقيقي لها،أنها تبشير يسوع بمجيء مملكة الرب وعن تحويل العالم، وكذلك البحث عن سماء جديدتين. إن تفسير المسيحية على أساس الإيمان الأخروي (بالبعث والحساب) هو وحده التفسير العميق والحقيقي لها. إن تبشير يسوع بمجيء مملكة الرب، الموضوع الذي يشكل الجزء الأساسي بالإيمان الأخروي، مفكرة مملكة الرب لها معنى متعلّق بالإيمان الأخروي، فهي توضح نهاية هذا العالم الموضوعي ومجيء عالم آخر متحول، ولا توجد مملكة الرب هذه، أو لنقل إنها حتى الآن لم تأت بعد (فتأتي مملكتك)! إن الكنيسة ليست هي مملكة الرب كما أكد القديس أوغسطين والأغلبية من علماء اللاهوت الكاثوليك في روما من بعده. إنها ممر داخل التاريخ الأرضي .

إن المسيحية الأولى كانت في إطارها العقلي متعلقة بالإيمان الأخروي، لقد انتظر المسيحيون الأوائل المجيء الثاني للمسيح – محرر اليهودية من الظلم الدنيوي – وبه ينتهي العالم . لقد أضعفت صورة المسيحية المتعلّقة بالإيمان الأخروي وانطفأ الميساني عندما ظهر في الصورة ممر التاريخ بين الظهور الأول والثاني للمحرر (المسيح) ، ثم بدأ عملية مواءمة وتصالح بين المسيحية والظروف التاريخية . لقد تمت موضعة Objectification المسيحية ونشأت المسيحية التاريخية (322).

وبرديائف يرى أن مشكلة المسيحية تكمن في عملية التموضع ومن هنا فهو يرى أن هناك نوعين من المسيحية. المسيحية التاريخية والمسيحية الروحية وهو يرى أن المسيحية الروحية ستتحقق ثانية عندما يهبط المسيح.. إنها الفكرة الميسانية التي يقتنع بها وبرديائف .

المسيحية التاريخية قاربت نهايتها الولادة الثانية (التجديد الروحي) يجب البحث عنها فقط في دين الروح القدس الذي سيجعل المسيحية نفسها تولد ثانية

لأنها تحقيق للمسيحية. إن ضعف المسيحية في العالم هو ضعف المسيحية التاريخية، إشارة تحوّل إلى لمسيحية مؤمنة بالأخرويات ومرتبطة بعالم المستقبل. ستصبح المسيحية المؤمنة بالأخرويات دين الروح، دين الثالوث وهو تحقيق الوعود والآمال والتوقعات، فنحن إن جاز التعبير في استراحة بين فصلي مسرحية، ولهذا السبب فإن عصرنا هو زمن المعاناة (323).

ويرى بردیائف أن المسيحية، والتي تمثل زمن المعاناة البشرية، دليل على تخلي الرب عن العالم والإنسان. وهذه الفكرة ضد فكرة العناية الإلهية والحب الإلهي والتي هي جوهر المسيحية. ويفسر بردیائف تلك الأزمة بأن فكرة العناية الإلهية قد دخلت إلى الخبرة البشرية بشكل خاطئ وفي شكل مشوه، وبدلاً من عبادة الرب الذي يحوي كل شيء بعنايته عبد بدل منه وثن لا يوجد شيء أكثر حزناً من مصير المسيحية، دين التحرر والبعث. لقد فصلت فكرة الإله والعناية الإلهية الخبرة البشرية في ثوب مشوّه حيث سادت فكرة ذليلة عن الرب وعُبد بدلاً منه وثن (324). وفي المسيحية التاريخية أصبح كل شيء مختلط وخاطئ. ولم تفهم الأمور بشكل صحيح .

لقد فهمت العلاقة بين الرب والحرية الإنسانية بطريقة خطأ، وتحققت العلاقة بين المسيحية ومملكة القيصر، بين الكنيسة والدولة في ثوب شرير، حيث تغلّبت الشروح القانونية للمسيحية والتلخيصات المهنية للرب والإنسان وحوّلت حياته الدينية إلى أجزاء وتحدد استقبال الوحي ببيئته البشرية التي هي عرضة للتغير، تحسناً أو تدهوراً (325).

إن القوى الإنسانية فهمت العلاقة فهماً خاطئاً ،فقد فهمت الله على أساس أنه السيد والسلطة والهيمنة. لقد نقل كل ما هو إنساني إلى الله، وهنا عُبِدَ الله على أنه سلطة، وهنا تحوّل إلى وثن. لقد نقلت التصنيفات الاجتماعية إلى الرب الهيمنة والسلطة، وكان هذا التشبيه الاجتماعي شراً لأن الرب في الحقيقة ليس سيداً ولا بارعاً في استخدام السلطة، لقد كان نقل السلطة إلى الرب خطأ ناتجاً عن تشبيهه بالعالم ،فمن المؤكد أن الرب ليس سلطة ولا قوة بالمعنى الطبيعي للكلمة فالرب هو الحقيقة والصواب. إن عبادة الرب كسلطة تعتبر وثنية (326).

ومن هنا نقول إن ما هو موجود ليس دين المسيح ولكنه الدين المسيحي التاريخي . ونكرر مرة أخرى أن هناك فرقاً كبيراً بين الدين المسيحي The Christian Religion ودين المسيح The Religion of Christ فالدين المسيحي نتاج للتاريخ ومن وضع البشر اختلطت فيه الأهواء بالمصالح، وتداخلت فيه الحوادث ومصادفات التاريخ . هو دين ظَنّي خالص لا يقين فيه، ولا يقوم لا على

شهادة التاريخ المضبوطة ولا على برهان العقل البسيط . دين شغوف بالعقائد وبالطقوس وبالمؤسسات كي يعوض نقصه في اليقين النظري . وفي العمل الأخلاقي في التعبير الاجتماعي .

أما دين المسيح فهو ما أتى به المسيح وما عبّر عنه في كلامه: دين بسيط واضح لم تتدخل في صياغته أهواء الناس أو مصالح الجماعات. لا يحتاج إلى عقائد أو طقوس أو مؤسسات، بل لا يحتاج إلا إلى العقل البسيط، وهو دين يقيني يعتمد على أساس اليقين الداخلي لا الخارجي وهو الدين الحقيقي وكل ما عداه زيف وبطلان .

وهذه التفرقة التي أجمعت عليها الفلسفة الحديثة وتعتبر من أفضل ما أنتج الوعي الأوروبي، وهي التفرقة بين الدين والباطل والدين الحق، الأول دين الشعائر والطقوس والعقائد والمؤسسات الكنسية والطبقات الاجتماعية، والثاني دين العقل البسيط والأخلاق العملية والعدالة والمساواة . لقد سمي كانط الأول (دين المؤسسات) والثاني (الدين في حدود العقل البسيط). كما سمّى كيركجارد الأول (المسيحية التاريخية) Christiansim ، والثاني المسيحية القلبية Christianity ،وهي التفرقة التي بدأها الإصلاح الديني في بدايات العصور الحديثة، فالدين الأول هو ما أصبح في ما بعد الكاثوليكية الرومانية، والثاني هو البروتستانتية . وكأن العصور الحديثة في أية حضارة لا تبدأ إلا بالتفرقة بين هذين الدينين (327).

وعلى أية حال فإن الله في المسيحية التاريخية لم يعبد كروح – فهم الله كروح يتأتى من تجربة روحية عميقة – ولكن ما حدث أن الله مستمد من الخبرة الاجتماعية والطبيعة الملموسة، والإنسان المسيحي المعاصر في فهمه لله من خلال التوسط الاجتماعي والطبيعي الملموس كأنما يعود إلى أسلافه في العصور البدائية. لقد كانت معتقدات الروح البدائية منغمسة في السحر وحاولت جاهدة عن طريق السحر أن تدافع عن نفسها ضد عناصر الطبيعة الأساسية التي هددتها من كل جانب، تلك الطبيعة التي كانت مرتعاً للأرواح. كان السحر هو المهارة التقنية البدائية التي لدى الإنسان (328).

لقد كان السحر القديم يؤلف الأساس الأول للدين، ولم يكن أمام الإنسان المؤمن لكي يضمن لنفسه شيئاً من رضا إلهه إلا أن يضع يديه على ذلك الرب، والوسيلة الوحيدة لذلك هي ممارسة بعض الشرائع المعينة وتقديم القرابين والصلوات والأدعية والترانيم التي أوصى بها ذلك الإله نفسه التي تلزمه بأن يجيب دعوة الداعين (329). وهكذا فعن طريق القرابين والطقوس نسترضي

الإله، إنها المادية كما كانت متبعة في السحر وهذه هي المشكلة الحقيقية في المسيحية التاريخية، وبالتالي لم يصبح لها مجال أو تفكير في الروح .

إن الخطأ الأعظم الذي ارتكبته المسيحية التاريخية يعزى إلى تلك المقولة المقيدة القائلة بأن الوحي قد انتهى، وأنه قد تم بناء الكنيسة ووضع سقفها فلا يوجد شيء آخر نتوقَّعه. وهنا فإن برديائف يعتقد في عهد جديد، إنه يعتقد في المسكونية المقبلة ويتعلّق الجدل الديني بإمكانية إلهام جديد وبداية عصر روحي جديد، وتبقى كل المسائل الأخرى كتحقيق وتتويج للوحي المسيحي وتحقيق مسكونية الحقيقة التي ما زالت غير موجودة حتى الآن (330).

من الميسانية المسيحية إلى الميسانية الاجتماعية

إن فكرة الميسانية فكرة يهودية كما سبق وأن شرحنا ذلك، وهذه الفكرة انتقلت إلى المسيحية. إن فكرة العبرانيين القدامى عن المسيح الملك قد وجدت طريقها للفكر المسيحي، ونتيجة لذلك ظهرت الثيوقراطية أو الحكومات الدينية المسيحية التاريخية، وكان هذا أعظم تحريف للاعتقاد المسيحي الميساني. إن الثيوقراطية في كل أشكالها – الغربية والشرقية – كانت دائماً خيانة للمسيحية وأكذوبة، ولقد حكم عليها بالهلاك والفناء. لقد كان الشيء الذي حققته الثيوقراطية مخالفاً لمملكة الرب ولمملكة الحرية والحب. إن روح الإمبريالية والرغبة في السلطة كانت هي أنفاس الحياة للثيوقراطية وقوتها المسيطرة. لقد أنكرت الشخصية المقدسة للقوى الأرضية ونتج عن ذلك ارتكاب فظائع وحشية ضد البشر. لقد ربطت الثيوقراطية الرموز المسيحية بالواقع الذي لم تكن له علاقة بالمسيحية، وأصبحت الميسانية مرة أخرى قومية وأضافت شخصية كونية عامة للطموح والادعاء القومي. على الرغم من حقيقة أنه بعد ظهور المسيح، المحرّر والمخلّص فإن الميسانية قد نبذت وأصبحت غير مقبولة. ولقد جاءت نهاية الميسانية القومية والثيوقراطيات التاريخية على يد أناجيل العهد الجديد وأسفار الأنبياء كذلك. لقد توارى في التراب كل من الثيوقراطيات التاريخية وزيف الميسانية. ولكن الميسانية في القرنين التاسع عشر والعشرين قد عاودت الظهور في ثوب جديد، في أشكال علمانية. لقد ظهرت للوجود ميسانية الجنس المختار والطبقة المختارة. إن العقيدة الألفية القديمة قد وجدت طريقها لنظريات الحياة الاجتماعية، وقد قالت إحدى هذه النظريات إنه كان هناك الكثير من الحق والحقيقة المسيحية في الحركات التحررية أكثر مما كان في الثيوقراطيات التاريخية (331).

تعلَمنا المسيحية أن صلب الرب كان بالنسبة لليهود زلة وعند اليونان حماقة. ولكن الفكر البشري شوّه المفهوم العظيم لمعاناة الرب وصلبه بتقديم أفكار مستقاة من عالم اجتماعي ساقط ومن العلاقات الموجودة داخله. واحد من تلك المفاهيم هو قيمة الدم الإلهي البشري في التخليص، المسيح عانى بدلاً منا ثمناً لخطايانا وإن الرب تقبل دم ابنه لكي يعفو عن خطايا البشر... إلخ .

إن الاعتقاد الديني المسيحي قد شوه عبر العالم الاجتماعي . ويعبرّ جين دي ميستر Jeen De Maister أن الإنسان يعيش تحت سلطة تمت مخالفتها ولا بد من التضحية حيث يمكن أن يدفع البريء نيابة عن المذنب ويسعد الرب بمعاناته (332).

لقد شوّه الاعتقاد الميساني، فالاعتقاد المسيحي يرى أن المسيح هو المخلّص، وهي رؤية روحية من الدرجة الأولى، ولكن شوهت هذه الرؤية، فأصبح المسيح مخلّصاً ومتحملاً لكل ذنوب البشر بشكل اجتماعي مادي سيئ .

لقد تركت المسيحية التاريخية فكرة الحكم في العهد الألفي مجردة ولا حياة فيها. وقد أعطيت هذه الفكرة حياة ووجود من قبل الحركات الاجتماعية التي تعتبر رغم ظاهرها المسيحي، بعيدة عن المسيحية تماماً. وإذا كان ينبغي حرق النتائج السلبية للمسيرة التاريخية الكونية فإنه ينبغي التفكير في النتائج الإيجابية. كحياة اجتماعية تم إحياؤها مجتمع تصونه وتلهمه الحرية. إن الحياة عندما تصبح مجرد تعبير مجسد عن حياة ممكنة ومنظمة حيث يعيش البشر كجماهير وليس كشعوب ويقسمون إلى طوائف محكومة شمولياً، عندها ستختفي الروح والحياة الروحية، لأن الروح هي الحرية. والمجتمع الحر هو نتاج حركة روحية اجتماعية معاً ولا تضاد بين الروحي والاجتماعي (333).

إن ما يجب أن يكون هو التطلع إلى عصر تسود فيه الروح والحرية، عصر يعبرّ فيه الإنسان عن ذاته الخلاقة والمبدعة. وهنا يكون قادراً على الدخول في علاقة سليمة مع الرب. علاقة لا تضيع فيها الذات على حساب الرب. ولا يضيع الرب على حساب الفرد .

في شخص المسيح عرض الرب، الدخول في علاقة مع الجنس البشري، فماذا فعل الجنس البشري؟ بدلاً من أن يدخل في علاقة مع الرب حوّلها إلى تاريخ يصور الطريقة التي دخل بها الرب في صورة المسيح في علاقة مع الرسل، أو تاريخ للطريقة التي دخل بها الرب في صورة مخففة من جيل إلى جيل .. ولقد كان عامل الخلط الذي أنتج (العالم المسيحي).. هو أن كل جيل في مجرى الزمان، بدلاً من أن يبدأ (بالعهد الجديد) بدأ (بالإيمان الذي كان عليه آباؤنا) ،

وتمسك بإيمان الآباء، ويستمر هذا الخداع الذي يبرز التاريخ والجنس البشري بدلاً من المثالية Ideality وبدلاً من الشخص المفرد الذي هو المقولة المسيحية (334).

إن الاعتقاد الميساني الحقيقي الوحيد هو الميسانية التي تبحث عن عهد جديد للروح وعن تحويل العالم وعن مملكة الرب. وهذا الاعتقاد الميساني متعلّق بالإيمان الأخروي، ويقف في مواجهة ثيوقراطيات العالم وفي وجه كل القوى التي تريد تحويل الدولة إلى شيء مقدس. إنها تطلب الحقيقة والحق في تنظيم المجتمع الذي يدخل في الاعتقاد الحقيقي للميسانية .

ولكن أولئك الذين يبحثون عن هذا التنظيم قد يقعون أيضاً تحت إغراءات مملكة العالم الدنيوي – لا يزال الاعتقاد الميساني العبراني معنا في شكله الزائف – وإن خداع الوعي الميساني سوف يستمر في الوجود حتى نهاية الزمان، وهذا ما يجعل للتاريخ أحداثاً درامية، وهذا أيضاً يعطي السبب في حقيقة أن الحرب سوف تستمر في كونها المحتوى الأساسي للتاريخ. إنه قَدَر المسيحية أن تجد نفسها في حالة تداخل مع التاريخ. لقد تعبت القوى الروحية للمسيحية التاريخية وانطفأ الوعي الميساني بداخلها، وتوقفت عن لعب الدور الإرشادي في ما يعرف بأحداث التاريخ العظام. وتستمر العملية الإبداعية كما كانت، خارج المسيحية وخارج الكنيسة المرئية، ولا يوجد شيء يجعل المسيحية قوة إبداعية مرة أخرى إلا التحول إلى المسيحية المتعلقة بالإيمان الأخروي والالتفات إلى النور الذي يفيض من المستقبل. ولكن التحول إلى المسيحية المتعلقة بالإيمان الأخروي لا تشمل إهمال تجربة التاريخ والثقافة، وعلى العكس، إنها تشمل – باختصار – تعرفاً على المغزى الديني لتلك التجربة. إن الموضوع الميساني يستمر في كونه موضوع التاريخ، وهو موضوع مرتبط بمشكلة الزمن، إن فلسفة التاريخ – قبل كل شيء – هي فلسفة الزمن (335).

ويلاحظ برديائف أن فكرة التقدّم والتطوّر لها أساس ميساني، من دون ذلك فإنها لا تعدو أن تكون إلا فكرة للتطور الطبيعي. وترتبط بعض الأحكام ذات القيمة بهذا الأساس الميساني، وليس بالتطور الطبيعي الأمر الذي يؤدي إلى أشياء سيئة وغير مرغوبة. إن التطور يجب أن يكون له هدف نهائي، وفي هذا الصدد فإنه يرتبط بالإيمان بالأخرويات (كالبعث والحساب) (336).

برديائف ونظرته الدينية للحضارة

بدايةً يقف برديائف عند مدلول كلمتَّي مدنية، وحضارة .. حيث إن التفرقة بينهما مهمة (Civilization) ، (Culture). ويرى بردیائف أنه ينبغي ألا نفصل بين الكلمتين، وذلك لأنهما من الضروري أن يتواجدا معاً، على الرغم من أن المدنية هي الأقدم وأكثر في الوجود والبدائية من كلمة حضارة، حيث إن الحضارة لا يتحدّد شكلها وسماتها إلا في مرحلة متأخرة (337).

وبردیائف في عدم فصله بين الكلمتين فإنه بذلك يعني أن المدنية والحضارة يمكن تواجدهما في وقت واحد وفي زمن واحد. وهو يوضح تلك الفكرة بأنه في عصر المدنية أو عصر الآلية يمكننا أن نجد إبداعات عقلية وروحية حضارية متمثلة في الفن والأدب والفلسفة.. وفي الوقت نفسه يمكننا أن نجد في عصر الحضارة عصر المعنويات والروحانيات والفنون يمكننا أن نجد الإنجازات والتقدمات الصناعية والعلمية تتخذ مكانها في الوجود (338). ويرى بردیائف أنه عندما تزيد النواحي العلمية والآلية الاقتصادية على عصر من العصور في مقابل الناحية الروحية والمعنوية هنا تكون المادية هي السائدة. ولذا فهو يقرر ذلك بقوله: يمكننا أن نطلق على فترة ما أو عصر ما كلمة المدنية بصورة حاسمة متى وجدنا الأهمية في ذلك الوقت مرتبطة بالنزعة الآلية والروح الجماهيرية (339).

ويرى بردیائف أن الإنسان بدأ مدنياً ثم سار قدماً إلى التحضر.الكائن الموجود البشري بدأ باستعمال الأدوات وتصنيعها، فهي التي تعينه على المعيشة. وقد أتاح له ذلك أن ينتقل تدريجياً إلى مرحلة الحضارة، وفيها نجد الإبداع الفكري والفني والثقافي، أي أننا نجد ارتقاء الروح الإنسانية (340).

وإذا كان بردیائف يرى كلاً من المدنية والحضارة كليتهما متزامنتين في الوجود الإنساني. بمعنى أنه يمكن أن تكون هناك حضارة وبها المدنية الآلية ويمكن أن نجد التمدن والآلية وفي الوقت نفسه نجد الحضارة والعبرة والمقياس بأي منها يسود بشكل أكبر من الآخر. وبصفة السيادة يوصف العصر. ورغم ذلك الفرق فإن بردیائف كان يرى أن العلاقة بين المدنية والحضارة هي علاقة العداء والتناقض والتنافر. وهو يرى أن تأثير المدنية والآلية على الحضارة تأثيرمدمر وسلبي، وذلك لأن المدنية والآلية تسلبان الحضارة شخصيتها وتجردانها من الطابع الإنساني ومن قيمها، وبالتالي فإن المدينة تعجل بنهاية الحضارة (341).

الحضارة إذاً ما هي إلا تعبير عن الروح وعن الذاتية الإنسانية، إنها الأساس في تشكيل الحرية الإنسانية. ومعنى ذلك أن الحضارة هي وليدة الحرية. ففي ظل الحرية يبدع الإنسان، ويتفتّق ذهنه عن كل الإبداعات. وعلى ذلك فإن المدنية

ما هي إلا تعبير عن العبودية والتموضع والاغتراب. ويلاحظ برديائف أن الحضارة المعبّرة عن ارتقاء الروح وازدهارها لا يمكن أن تكون دوماً في القمة إذ ما يلبث أن ينشب فيها التدهور وذلك عن طريق سيادة المدنية الجماهيرية. فالحضارة عاجزة عن الاحتفاظ بمركزها العالي، إذ يلبث أن يتغلب مبدأ الكم وتصبح له العلية والسيطرة على مبدأ الكيف، ويصبح لإرادة الحياة والسيادة الجماهيرية الانتشار على حساب إرادة الحضارة والإبداع (342).

ويرى بردیائف أن هناك صراعاً بين إرادة الحياة وبين إرادة القيم والحضارة، إنه صراع التكنولوجيا مع الثقافة والقيم الروحية. وإذا كان المقياس الآن مبني على على النفع المادي والحياتي اليومي فإن الانتصار في هذه الحالة يكون للتكنولوجيا وللمادة والآلة، وهنا يضحّى بالثقافة والقيم والحضارة، إنها رموز لكنها لا تؤدي مباشرة لخدمة الواقع العملي .

وعلى ذلك، فإنه كلما اتجهت المدنية ناحية استبعاد كل ما هو روحي ومعنوي كان التلاشي والفناء للقيم الإنسانية الرفيعة، إنه انهيار للحق والخير والجمال والحب والروح لتصبح السيادة لكل ما هو مادي نفعي مرتبط بالحياة اليومية المادية، وسيادة النواحي المادية لا تعني انهيار للقيم، بمعنى زوالها إذ ستكون موجودة ولكنها في صورة مغتربة، وبمعنى آخر ستوحد، ولكن تأخذ شكلاً متوافقاً مع المادية. وهنا تعيش قيم ورموز الحضارة في ظل التقدم المادي التكنولوجي ولكنها تتشكّل بروحها. وهنا تكون غير معبرة عن نفسها وإنما تعبر عن العبودية والتبعية والخضوع للمادية .

ماذا حدث للقيم؟ لقد استبعدت القيم واغتربت القيم عن ذاتها. وإذا كان ماكس شيللر قد قدم سلماً متصاعداً لتسلسل القيم حيث تعلو قيمة ما هو نبيل على قيمة ما هو ممتع، وما هو روحاني على ما هو بيولوجي، وما هو مقدّس وإلهي على ما هو مقدَّس، فإن بردیائف نظراً لما رآه من فقد القيم لقيمها فإنه يرى أن ذلك السلم قد انقلب واهتز وتغير رأساً على عقب، حيث إن القيم الدنيا هي التي تحتل مكان الصدارة في وقتنا الحاضر، حيث توارت كل القيم الروحية والمقدسة. وهنا أصبحت قيم الحيوية والمادة هي الأقوى في مقابل قيم الروح (343).

وبردیائف يفسّر تلك الحالة المأساوية التي تمر بها القيم على أساس التقدم في النواحي العلمية والمادية، وهو يرى أننا نعيش أوقاتاً عصيبة، وأننا نشهد مرحلة حرمت فيها الطبيعة من روحها نتيجة للاكتشافات في عالم الماديات (344). بمعنى آخر انتصار قيم الحياة على قيم الروح .

ويعبّر برديائف عن ذلك الصراع بأنه صراع بين القيم الديمقراطية والقيم الإرستقراطية. فهو يرى أن الحضارة أرستقراطية في طبيعة جوهرها. حيث إنها تقوم على مبدأ الانتفاء الكيفي وهي تنشط من أجل تحقيق الاكتمال، فقيم الحق والخير والجمال والحرية لا تعتمد على الكم بمقدار اعتمادها على الكيف. وعلى ذلك يكون الاختلاف بين قيم الحضارة (الأرستقراطية) وقيم المدنية (الديمقراطية) ومقياس التمييز والمقارنة عند برديائف يقوم بالدرجة الأولى على درجة تحرر القيم من العمومية والتقليد والتكرار. فكلما استطاعت القيم أن تحقّق لنفسها قدراً من الحرية واتجهت إلى الخصوصية والتفرد والذاتية والإبداع، كانت بذلك ذات نصيب من الأرستقراطية أعظم وأعلى، وبذلك يمكنها أن تقهر اغترابها .

والقيمة الدينية متى كان ارتباطها بصور وأساليب الفكر الشائعة، وبعدت عن العمق الروحي والدلالة الإنسانية الحية فتصبح بذلك كياناً موضوعياً مستقلاً قائماً بذاته بدل أن تكون تجربة حية معاشة، إنها بذلك تكون قد تحولت إلى قيمة ديمقراطية اجتماعية تفرض من الخارج ولا تنبع من الداخل. هنا يكون الدين قد اغترب عن الإنسان، وتغيّرت فكرة الله بين الله كما هو في حقيقته وبين الله كفكرة أو مفهوم. واغتراب الدين يعني أن الإنسان لم يعبد في ذاته ولكن يعبد الله كفكرة ومقولات وتصورات اجتماعية. فالله الاجتماعي أو كما تفهمه الجماهير، أو الله كنمط ديمقراطي، مخالف تماماً لله كنمط أرستقراطي، الله كتجربة شعورية .

وبرديائف يعطينا مثالاً آخر ليفرق بين الحضارة (القيم) والمدنية (اغتراب القيم). هذا المثال هو الحديث الإنساني فهناك حديث نفعي (براغماتي) اصطلاحي وظيفي وحديث آخر منطقي عقلاني ليس له أي غرض عملي (قيمي). والأول كما هو واضح هو النمط الديمقراطي، والنمط الثاني هو النمط الأرستقراطي. الأول مدني والثاني حضاري .

والإنسان في الزمن المعاصر تلفه من كل جانب القيم الديمقراطية، إنها قيم النفع والبراجماتية وقد ضاع الإنسان وسط تلك القيم. وإذا حاولنا فهم الإنسان علينا أن نفهم أولاً تلك القيم الديمقراطية. وهذه القيم لها سمة مناصبة العداء للوجود الإنساني، الوجود الحق. فكل ما يحيط بنا ما هو إلا سمة لتلك القيم، فالنزاعات العنصرية والقومية وتمجيد القوة والدولة هذه القيم. ما هي إلا التعبير عن الإنسان المغترب، وليس عن الإنسانية الأصيلة فمثل تلك القيم تتخذ طابع التبجيل والتقديس والاهتمام والاحترام. ورغم ذلك فإن تلك القيم لا تستند إلى أي أساس عقلي سليم، أو أساس ذاتي إنساني .

لقد تخبط الإنسان المعاصر، لقد باع روحه من أجل المال تارة، وباع نفسه الحقيقية من أجل أن يشتري نفساً زائفة تارة أخرى، وباع روحه للشيطان تارة رابعة، وباع نفسه لآلهة غير الله. صار مغترباً وهذا الوجود المغترب صار يتسيّده ومن ثم طفق يعبد، إنه في هذا البيع قد تنازل عن ملكية ذاته.. لقد اغترب (345).

ويرى برديائف أنه في الوقت المعاصر ومع الانتصار المذهب للآلة أدى ذلك إلى فتح طريق جديد فقدت فيه الحياة الإنسانية كل كيانها العضوي، فقدت كل تناغم كانت تتسم به، ومن هنا فإن الوجود البشري والذي حاول في البداية أن يسيطر على الطبيعة ويزيد من طاقاتها الإنتاجية كرد فعل تجاه مثالية العصور الوسطى الدينية لم يلبث أن نَحَّى التأمل والتفكير والإبداع جانباً، ولم تنجح محاولته في تحقيق أي مشاركة حية مع ذات الطبيعية وحياتها الداخلية. لقد استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ذاتها، لقد انفصل الإنسان عن الطبيعة برغم أنه يسيطر عليها. وينتبه بردیائف لظاهرة مهمة وهي أن الإنسان مع عصر الآلية أصبح هو موضوعاً للآلية.. فالآلة طبعت الروح الإنسانية بطابعها في كل مظاهرها المختلفة، وعلى ذلك أصبحت الآلة هي القيمة المطلقة للإنسان أو هي المعبود الأساسي للإنسان، وانقلبت المسألة فبعد أن كانت الآلة في خدمة الإنسان أصبح هو الخادم للآلة، وهذه هي المأساة المعاصرة (346).

ويتفق إريك فروم مع بردیائف ،حيث يرى فروم أن الإنسان يستحيل إلى آلة ويتنازل بهذا عن نفسه، والشخص الذي يتنازل عن نفسه الفردية ويصبح آلة متطابقة مع ملايين الآخرين من الآلات المحيطة به لا يحتاج إلى أن يشعر بأنه وحيد وقلق بعد هذا. وعلى أية حال فإن الثمن الذي يدفعه غال، إنه فقدان نفسه (347).

وإذا كان الإنسان مع الآلة يفقد ذاته، ويغترب عن ذاته فإن المسألة أكبر من ذلك بكثير حيث تتحول الآلة إلى قيمة روحية.. لقد كان من ثمار التقدم العلمي والتكنولوجي أن اكتسب كل شيء – والذي كان في البداية مجرد شيء محايد – معنى روحياً ودينياً مقدساً، لم تعد الآلة في حياة الإنسان لها الوضع المحايد أو مجرد آلة. لقد فقدت ذلك الطابع المحايد كشيء، وتحولت إلى سحر تذهل الإنسان، وهذا سيستمر ما لم تستطع الروح الإنسانية أن تخضعه لذاتها (348).

وهناك ظاهرة أخرى يعرضها بردیائف وهي ظاهرة السيادة الجماهيرية، فهو يرى أن من سمات العالم المعاصر سيادة الروح الجماهيرية وهي سيادة مرعبة، حيث إنها تغلغلت في شيء، وعلى ذلك فإنها تعمل على الحد من

الإنجاز والإبداع الفردي. إن الجماهير وسيادتها ما هي إلا تدمير للحقيقة الخالدة لشخصية الإنسانية .

وإذا كان الوعي الجماهيري هو الذي يسود الآن، فمعنى ذلك أنه أزاح من أمامه الوعي الفردي الشخصي، وهذا الأمر أدى إلى تغيير معايير الحقيقة فما كان زائفاً عن الوعي الشخصي أصبح الآن هو الواجب والحق في الوعي الجماهيري، وما كان حقاً وأصيلاً أصبح لا مكان له في معايير الحكم والقيم الجمعية (349).

ويلاحظ برديائف أنه إذا كان الوقت المعاصر تسوده الآلية وسيادة الجماهيرية، فإن هناك أيضاً قيماّ معاصرة تابعة لها مثل الروح العنصرية والنزعة القومية فمثل هذه القيم ما هي إلا صورة لسيادة الجماهيرية .

ومن النزعة العنصرية كانت النزعة القومية. وإذا كانت النزعة القومية تعْدو واقعة تاريخية وحضارية فإن تأثيرها كان سيئاً، لأنها حولت ما هو طبيعي إلى وثنٍ يُعبد ويُقدّس (350). بمعنى آخر لقد كان تأثيرها هو موضعة الأشياء .

تأثير النزاعات التموضعية على الدين

لقد كان تأثير النزعة القومية أن أحالت الإحساس بالقومية إلى قيمة عليا مطلقة تعلو على سائر القيم، بل إنها تعدت ذلك فاستبدلت مفهوم الأمة بالله ذاته وعلى ذلك تحول الدين والكنيسة إلى مجرد مقولات تاريخية. فالروسي ينبغي أن يكون أرثوذكسياً ،ليس لأن الأرثوذكسية بالنسبة له تمثل الإيمان الديني، وإنما لأنها تمثل قوة وطنية تاريخية في تطور ورقي الدولة الروسية والحضارة الروسية. وبالمنطق نفسه فإن البولندي ينبغي أن يكون كاثوليكياً والألماني لوثرياً.. فليس هناك حقيقة دينية كلية منفصلة عن الأمة. وهكذا أصبحت النزعة القومية ظاهرة عاطفية لا عقلانية تند عن أية براهين منطقية (351). وهنا يكون الدين قد فقد صفته الإنسانية، وتموضع في نماذج قومية أو عنصرية أو سياسية ولذلك اغترب الإنسان عن الدين أو اغترب الدين عن الإنسان .

وقد كان من نتيجة ذلك التموضع في العالم المعاصر وسيادة النزعات القومية والعنصرية والفاشية كل ذلك أدى إلى تجريد الإنسان من طابعه الإنساني.
وأدى إلى أن تتعاظم وتتصاعد أهمية الحرب وتتخذ مكانتها بين القيم الجديدة التي أفرزتها المدنية باستبعادها للحضارة. ويرى بردیائف أن قانون الصراع من

أجل البقاء والسيطرة بين الأفراد والشعوب والأمم والطبقات هو السائد، ومتى أصبح هذا القانون هو وحده المتحكم في كل شيء أصبحت الحرب بالضرورة هي النتيجة الحتمية والمنطقية له (352).

الفصل الخامس

الدين والحرية عند كيركجارد

الدين باعتباره تحرراً سياسياً عند برديائف

الدين والحرية الإنسانية عند كيركجارد

بداية الحرية ليست مجرد صفة يتميز بها الإنسان، وهي بالتالي ليست جزءاً من طبيعتنا أو شيئاً يدخل في تركيبنا. أن خصوم الحرية يحاولون دائماً أن يعرّفوا الحرية كما يعرَّف الموضوع، ولكن الحرية ليست موضوعاً، وهي لهذا تند دائماً عن سائر الجهود التي تبذل من أجل معرفتها. والواقع أن المعرفة تفترض دائماً وجود حد منخفض عن ذي قبل، تحاول أن تضعه وسط غيره من الحدود، لكي نتبين العلة التي يستند إليها أو يتوقف عليها. ولكن الحرية (على حد تعبير لافل) هي دائماً بداية أولى، وهي لهذا لا يمكن أن تكون موضوعاً نتأمله ونحاول أن ندرجه ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط. وهذا هو السبب أن كل من يحاول أن يفهم الحرية على هذا النحو لا بد أن ينتهي به الأمر إلى إنكارها والقضاء عليها. ذلك لأن كل من التَمَس البرهنة، فقد التمس البرهنة على عدم وجود الحرية ولكن إذا كانت الحرية لا توصف ولا تحدد، ولا يمكن اعتبارها جزءاً من الطبيعة الإنسانية، فعن أي سبيل إذ يمكن الكشف عنها والوقوف على حقيقتها؟ هنا يقول لافل أن الحرية ليست شيئاً قبل أن نشرع في استعمالها، بل في خلقها. فليس من الممكن الكشف عن الحرية إلا بالرجوع إلى الفعل ذاته الذي به تتحقّق وتمارس ذاتها. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الحرية لا يمكن أن تدرك إلا بالفعل الذي تتحقّق بمقتضاه، وتبعاً لذلك لا موضع للتساؤل عما إذا كان من الممكن أن نشعر بالحرية، بل يجب أن نقول إن الحرية والشعور شيء واحد .

فالحرية إذن ليست حالة، بل هي (فعل)، وهي لهذا تصاحب دائماً كل انتقال من الإمكانية إلى الوجود إن لم تكن هي وجودنا بأسره، من حيث إن هذا

الوجود متوقف علينا، أو من حيث إنه مجموع القوى التي نحاول بها أن نتحرر من عبودية المادة. وهذا هو السبب في أن الحرية لا تنفصل مطلقاً عن المسؤولية التي نشعرها بإزاء ذواتنا (353).

مفهوم الحرية عند كيركجارد

الإنسان عند كيركجارد إنسان فاعل ومن ثم فهو يختار. إنه إنسان حر.. فالإنسان دائماً يتدرج في حياته من مرحلة حسية إلى مرحلة عقلية. إنه الكائن الباحث عن معنى لذاته ووجوده.. وعندما ننظر إلى مؤلفات كيركجارد وخاصة (أما.. أو..)، وكتاب (مراحل على طريق الحياة).. سنلاحظ أن المراحل في الواقع ليست مراحل حقيقية وإنما هي إدراكات متعمّقة ومتدرّجة للحياة.. فالمرحلة الأخلاقية أو حياة الفعل تأتي بعد المرحلة الجمالية (الحسية) التي هي أصلاً مرحلة الوجدان والمتعة، وفي اليوميات يوضح كيركجارد هذا الانتقال. فيقول : «(في بحر لا نهائي من الملذات بحثت عبثاً عن نقطة ألقي فيها بمرساتي. وقد شعرت بقوة اللذة التي تسلّمني كل منها للذة أخرى تالية. وقد كنت أشعر بالنشوة من اللذة ولكنها نشوة ضارعة مكررة خادعة فقد كنت أحس بالملل والسأم. وذلك الضرب من التشتت الذهني الذي يعقب تلك الحالة، لقد ذقت ثمار شجرة المعرفة، وكثيراً ما استمتعت بذلك المذاق! غير أن هذه المتعة لم تبقي إلا لحظة المعرفة فحسب، ثم تمضي من دون أن تخلف بصماتها العميقة داخل نفسي)» (354).

والمرحلة الحسية المباشرة بعيدة عن الزمان هي المرحلة التي ما زالت سابقة على الزمن.. وهذه المرحلة مرحلة لذة.. فالفرد في هذه المرحلة متحد وملتصق تماماً بالبيئة من أجل إرضاء دوافعه الحسية المعبرة عن اللذة والشهوة. وذلك مثل الطفل الذي لا يبحث إلا عن رغباته. فالطفل في البداية لا تهمه إلا رغباته وخاصة التي تمنعه نوع من اللذة والسعادة، وهو دوماً يبتعد عن كل ما يسبب له نوعاً من الألم والشقاء. وذلك مثل الطفل الذي لا يبحث إلا عن رغباته. والطفل في هذه المرحلة مرتبط بالجزئي ..» (355).

ويمكن أن نقول إن هذه المرحلة تتسم بأن الذات متحدة مع العالم المحيط بها، وبمعنى آخر فإنه لا يمكن التمييز بين الذات وموضوعها، ومعنى ذلك أن العلاقة المباشرة هي اللاتعيين. وعلى ذلك فإن الذات في تلك المرحلة ذات غائبة، ذات ضائعة.. إن السمة العامة لهذه المرحلة الحسّية المباشرة هي سيطرة الرغبة أو اتحادها في هوية واحدة مع الذات .

وهذه المرحلة يمكن أن نشبهها (بالهو Id) عند فرويد الذي هو منبع الطاقة البيولوجية والنفسية بأسرها .. والهو لا يعرف شيئاً عن الأخلاق والمعايير الاجتماعية والمنطقية أو عن الزمان والمكان .. فالهو يسير بوحي مبدأ اللذة Pleasure Principle ، أي يندفع إلى إشباع دوافعه اندفاعاً بكل صورة وبأي ثمن (356).

وفرويد يقدم لنا تحليلات رائعة لهذه المرحلة صحيح أنه اعتمد على الأساطير ولكن المهم أنها تقدم لنا تفسيراً مقبولاً، وتحليلاً نجد فيه شيئاً من القبول العقلي. ففي أسطورة بروميثيوس يقدم لنا فرويد تفسيراً للكيفية التي سيطر بها الإنسان على النار، يفترض أولاً التزاماً بنظريته العامة «إن الحصول على النار اقتضى بالضرورة إنكاراً لإحدى الغرائز». ثم يشرع في إعادة بناء الحدث الأعظم بعدما أصبح على مقربة من النار، وأحس بدافع لإشباع لذة طفلية ومن ثم أطفأها بسيل من البول. إنّ ما بين أيدينا من أساطير لا يترك مجالاً للشك في أن أعمدة اللهب التي ترتفع إلى أعلى كأنها ألسنة كانت تولد لدى الإنسان إحساساً قضيبياً، ولهذا فإن التبول على النار لإطفائها يمثل فعلاً جنسياً مع رجل، واستمتاعاً بفحولة جنسية في مجال المنافسة الاستجناسية. والقادر على أن يكون أول من ينكر على ذاته هذه اللذة ويُبقي على النار مشتعلة هو القادر على حملها وامتلاكها وتسخيرها لخدمته، إن من يقدر على أن يكبح جماح رغباته الجنسية إزاء النار يقدر على ترويضها وتسخيرها كقوة من قوى الطبيعة، وهكذا كان هذا الانتصار الحضاري الأعظم ثواباً نظير الإحجام عن إشباع غريزته وفضلاً عن هذا يبدو وكأن الرجل عهد إلى المرأة بمهمة الجلوس بجوار الموقد وحراسة النار التي استحوذ عليها، وذلك لأنها بحكم تكوينها التشريحي يستحيل عليها الوقوع في هذه الغواية». ويفسر فرويد العقاب، حَلّ ببروميثيوس حين أوثق بالسلاسل إلى صخرة لتنهشه الجوارح إرباً إرباً، إنه الغضب الحاقد من قبل الهو وانتقاماً لما عاناه من الكبت المتزايد. إن «جريمة» بروميثيوس هي أنه «أنكر شهواته الغريزية، وأبان عن مدى فائدة هذا الإنكار وضرورته في الوقت نفسه تحقيقاً لأهداف الحضارة (357).

ومن هنا نقول إن الإنسان في الحضارة عرف التعيّن وانفصل عن رغباته. أما الإنسان قبل الحضارة فهو إنسان بدائي متوافق ومتحد مع ذاته ورغباته، إنها المرحلة الأولى من حياة الإنسان وعندما يفقدها الفرد يفقد أشياء كثيرة. يقول كيركجارد: «ما أن يظهر الإنسان يجلب معه شيئاً من البدائية فإنه لا يقول «عليك أن تأخذ العالم كما تجده » ، بل يقول «فليكن العالم كيف يشاء، لكنني أقف مدافعاً عن بدائية لا أنوي تغييرها لكي أحوز رضاء العالم » (358).

ومعنى ذلك أن الإنسان في تلك المرحلة يريد الاحتفاظ بطفولته.. فالطفولة تمثّل المرحلة الحسية وهي نفسها بدائية للفرد. ولذا يقرر كيركجارد: «إن الإنسان الذي يعيش في مرحلة الحسية المباشرة هم مثل الأطفال – يحتفظون ببدائيتهم – وهم ليس لديهم وعي شمولي يخشون فقْده ..» (359).

وقد رأى كيركجارد أن أفضل وسيلة للتعبير عن هذه المرحلة هي الموسيقى وخاصة موسيقى موتسارت (360)... وقد وصف كيركجارد موتسرت بأنه موسيقي خالد .

وامتدح أوبرا (دون جوفاني) فقال عنها خلق موسيقى ملهم.. وموتسارت استخدم في التعبير عن مشاعره وأفكاره كل القوالب الإيقاعية والنغمية التقليدية، ولكنه زادها كلها عمقاً (361).

لقد رأى كيركجارد أن الموسيقى هي الإدارة الوحيدة القادرة على التعبير عن حالة البراءة الطفولية، الحالة الحسية. وكيركجارد يعترف بدينه لموسيقى موتسارت لأنها المعبّر الحقيقي عن المرحلة الحسية المباشرة، يقرر كيركجارد ذلك بقوله : «(في المرحلة الحسية المباشرة لا بد أن أعترف بأنني مدين بكل شيء لذلك العبقري موتسارت.. لقد استطاع ذلك العبقري أن يفجر كل القوة الكامنة في الموسيقى عن طريق موسيقاه الخالدة ...) » (362).

وفي مقابل تلك الحياة التي ليس لها هدف محدد، والتي وصفها بشكل رائع، يقول كيركجارد :« إن ما ينقصني في الحقيقة هو أن أرى نفسي بوضوح، أن أعرف ما يجب عليّ أن أعمله.. أية فائدة تعود عليّ إذا اكتشفت ما يسمى الحقيقة الموضوعية، ودرست جميع المذاهب الفلسفية وأن أبيّن ما فيها من تناقضات وعدم اتساق؟ ماذا أستفيد إذا استطعت أن أكوّن نظرية في الدولة، وبنيت عالماً لن أعيش فيه ولكن أعرضه فقط للآخرين؟ أية فائدة يمكن أن أحصل عليها لو استطعت أن أفسر معنى المسيحية إذا لم يكن لذلك التفسير صدى ومغزى لي ولحياتي؟ ما الفائدة التي أجنيها إذا وقفت الحقيقة أمامي متجرّدة باردة وهي لا تبالي إن عرفتها أو لم أعرفها، وإذا ما حدثت فيّ رعشة خوف وليس ولاء متفانياً ...» (363).

وكيركجارد إذاً يشدّد على الفعل لأن الوجود الإنساني لا يصل إلى الحقيقة والامتلاء إلا في الفعل وحده. والفعل عند كيركجارد ليس مجرد أداء، فالفعل بمعناه الصحيح شخصي وذاتي بمعنى عميق ويشتمل على الإنسان بأكمله. هو يشمل الفكر والانفعال، ولو لم يكن هناك فكر أو انفعال أو قرار داخلي لما كان هناك شيء اسمه الفعل.. إن الإنسان هو أساساً الموجود، أي الذي يخرج

عن ذاته ويجاوز ذاته، وهنا يجب أن يُفهم الفعل في إطار سر تجاوز الذات هذا.. إن الفعل الجدير حقاً بهذا الاسم يشمل الإنساني ككل، ومن ثمَّ فإن تصور الفعل يشمل في ذاته سر الوجود البشري بأسره. والفعل الإنساني يتضمن الحرية.. وكيركجارد يرى أن الوجود البشري والحرية تعبيران مترادفان تقريباً، وكيركجارد يرى أنه لا يمكن التمييز بين الحرية والوجود البشري، فالإنسان لا يوجد أولاً ثم يصبح حراً بعد ذلك، بل إن كونه إنساناً معناه أنه حر بالفعل. وعلى ذلك فالحرية عند كيركجارد هي جوهر الإنسان، فالحرية هي آية ما في الإنسان من عظمة واتساع ذات .

والإنسان عند كيركجارد لا يمكن أن يكون حراً، فالحرية عين وجوده. وفي هذا المعنى أيضاً يذهب سارتر إلى أن الإنسان حر دائماً،ولا يمكن أن يكون خلاف ذلك. وحينما يتخلّى الإنسان عن حريته فإنما هو في الواقع يتخلّى عن إنسانيته.. وهنا يقول سارتر: «الإنسان لا يمكن أن يكون حراً حيناً وحيناً آخر عبداً. إنه بأسره دائماً حر أو ليس شيئاً، وذلك لأن الحرية هي ووجوده أمر واحد » (364).

وكيركجارد يرفض التوحيد بين الوجود والمطلق أو التصور العقلي، إنه يوجد بين الوجود وفعل الاختيارات الإنسانية المتعينة، بمعنى آخر الفرد في صفته الشخصية وحريته، وليس الفرد بصفته مكاناً للكلي وللقوانين الضرورية.. في الجدل الهيجلي بلوغ الدرجة القصوى يكون في علاقة الفرد النهائي بالعالي بل حب الله (365). إن الحقيقة الموضوعية لا يصحبها إلا اهتمام عقلي خال من الوجد، أما الحقيقة الذاتية فهي التي يصحبها ذلك الذي يصير به الإنسان موجوداً. ولذلك يقول إن الإنسان قد اكتشف الحقيقة عندما اشتدت رغبته فيها، بغض النظر عن البحث في هذه الحقيقة موضوعياً، فهو قد بلغ الحقيقة، وإذا كان موضوع رغبته غير حقيقي. لأن الحقيقة إنما تقوم في العلاقة وليس في الموضوع، في ذاتية العلاقة وليس في موضوعيتها، أو بالأحرى كيفية العلاقة (366).

والذاتية عند كيركجارد هي الحرية، والحقيقة هي الذاتية وعلى ذلك يربط كيركجارد الحقيقة بالحرية. وكل حقيقة يصرح بها المرء هي عبارة عن اختيار لذاته، ولذلك فإننا نجد أن محتوى الحرية، منظوراً إليه من الناحية العقلية، هو الحقيقة التي تجعل الإنسان حراً، ولكن لهذا السبب تكون الحقيقة في هذا المعنى من صنع الحرية والتي هي مهتمة دوماً بإنتاج الحقيقة (367). والحقيقة هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن أن تتحقق إلا في الأفعال الحرة التي تنبثق عن هذا القرار. والاختيار الوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الأبدي واللعنة الأبدية والحقيقة. فليس ثمة إلا حقيقة واحدة، هي

السعادة الأبدية في المسيح، ولا يوجد إلا قرار واحد، وهو أن يحيا المرء حياة مسيحية (368).

الحرية وإمكانية الذات على الاختيار

للحرية عند كيركجارد طبيعة وجودية تميزها عن الحرية في الفلسفة غير الوجودية. فالحرية عند كيركجارد ليست بالشيء المحدد الذي يدخل في حالة تكون فيها العوامل معطاة من قبل، وكل ما يتبقى هو ممارسة الحرية بالنسبة لها. فهذا هو معنى الحرية في الفلسفة غير الوجودية، فمن الناحية الأنطولوجية ليس حضور الحرية هو الذي يمنح الممكنات الوجود، فالممكنات اختيارها سابق على الوجود، وكل ما تفعله الحرية هو أن تختار منها ممكناً أو آخر. ولكن الحرية عند كيركجارد خالقة حقاً. فهي تخلق من الناحية الأنطولوجية الشيء الذي تختاره. وتصبح الحرية عن طريق التغير الداخلي حقيقة الشيء الذي تعنيه (369).

إن الحرية عند الإنسان هي الميزة الأساسية التي تفصله عن سائر كائنات الوجود، فبالحرية يحدّد المخلوق الإنساني ذاته، وبفقدها يصبح ذلك الموجود كائناً وسط كائنات الوجود، وعلى حد تعبير د. زكريا إبراهيم.. إن الحياة الإنسانية الصحيحة لا تبدأ إلا حيث تنتهي الحياة الحيوانية الصرفة: أي حيث يبدأ الشعور بالذات، أو التجربة الباطنية التي تدرك فيها (الذات) نفسها، بوصفها (علة) لسائر أفعالها. وهنا يظهر الفارق الكبير بين الحياة الحيوانية الغريزية والحياة البشرية الخلقية: فإن الحيوان يخضع للدوافع والانفعالات العمياء، ولا يتصف بالحرية أو القدرة على الاختيار، في حين أن الإنسان يتحكم في أهوائه وانفعالاته، ويشعر بأنه قوة فاعلة وإرادة حرة. حقاً إننا نصطدم بعوائق خارجية نقع تحت تأثيرها، أو قد نلتقي ببعض الضرورات الخارجية عند الفعل، ولكننا ما كنا لندرك (الضرورة) لو لم نكن أحراراً. كما أننا ما كنا لنفهم معنى (الظلام) لو لم تكن لدينا فكرة (النور). ومهما يكن من أمر تصورنا للبواعث التي تؤثر على سلوكنا وسلوك الآخرين، فإننا لا بد من أن نعدّ (الاختيار) حدثاً فريداً لا نكاد نجد له نظيراً في العالم الطبيعي كله. والواقع أننا نفهم أن (الفعل الحر) ليس ذلك التصرف الأعمى الذي يصدر عن تعسف أو هوى أو إرادة جاء هو، بل هو التصرف الواعي المستنير الذي يصدر عن فهم وتعقل (وتقييم) وتقدير للأمور. فليست الحرية إرادة متعسّفة تقول للشيء (كن) فيكون، بل هي نشاط إيجابي مستمر تسعى من ورائه الإرادة إلى تحرير ذاتها، مستندة في هذه العملية الشاقة إلى وسائط المادة وإمكانيات العقل (370).

الحرية إذ اختيار، وعندما أختار فإنني أعي وجودي، أي في القرار الذي أتخذه لأصير أنا ذاتي. وحيث إن الحرية هي الوجود، فإنه لا يمكن وضعها في تصور عقلي، أنني أعرفها على اليقين على أنها لي، ليس بالفكر، بل بمحض واقعة الوجود. لهذا كله تبدو الحرية مجموعاً متناقضاً من الإرادة الحرة ومن الضرورة، إنني أستطيع لأنه يجب علي ذلك، وحيث إنني ذو إرادة حرة، فإنني أوجب على نفسي أموراً وأفعل، وأتحمل النتائج. إنه إرغام، نعم، ولكن ليس من جانب الحقيقة التجريبية، بل من جهة خلق ذاتي بذاتي لحظة الاختيار. وينتج عن هذا أنه، كما أنه ليس هناك من وجود بغير موجود خام، فإنه ليس هناك من حرية مطلقة (371).

وكيركجارد يربط الحرية بالمدرج الأخلاقي، وعلى ذلك تصبح الحرية مقولة أخلاقية صرفة. فالحرية هي الخير الرئيسي الذي يجلبه الوجود الأخلاقي بوصفه متمماً لجوهر الحياة الحسية .. (372) ، إن الإنسان عندما يختار فإنه يثبت وجود ذاته، فالإنسان لا شيء قبل عملية الاختيار. والإنسان يكون كل شيء عندما يختار. والاختيار للذات يكون اختياراً لذاتها. اختيار المطلق. والمطلق هو الذات في حقيقتها الأزلية، والذات لا يمكنها أن تختار إلا ذاتها... فالاختيار لا بد أن يكون اختيار المطلق، وكل ما عدا الذات هو غير مطلق، أما الذات فحقيقتها أزلية مطلقة، وعلى ذلك فالذات الأصلية لا تختار إلا ذاتها حتى يكون الاختيار مطلقاً (373).

ويوضح لنا كيركجارد أن عملية اختيار الذات لذاتها يتم بشكل جَدَلي. لأن ما تختاره الذات ليس في الحقيقة موجوداً وهو يظهر للوجود عن طريق فعل الاختيار، ورغم ذلك فإن ما تختاره الذات موجود لأنه من المستحيل أن تختار الذات من العدم ولو كان الاختيار لِما لا وجود له وإيجاده بعد ذلك، ففي تلك الحالة لا يكون اختياراً ولكن هو (خلق)، ولكن الذات لا تخلق نفسها بل هي موكول لها الاختيار، ومن هنا نقول: إنه إذا كانت الطبيعة قد خلقت من العدم على حين أن الذات نفسها خلقت من العدم، فإن الذات كروح حر -كما سبق أن أشرنا-قد وجدت من قانون التناقض.. لقد ولدت الذات وكشفت عن ذاتها من خلال ذلك التناقض وقد كانت وسيلتها فعل الاختيار (374). إن الذات اختارت ذاتها الأصيلة... وفي هذا الأمر نشعر أن كيركجارد يتحدث بلغة قريبة من الفكر الإسلامي، فالله بخلقه للكون وكل ما فيه لم يعط أي مخلوق من مخلوقاته الحرية والقدرة على الاختيار إلا الإنسان فقد خلقه حراً... إن كل ما في الكون يعبد الله عملياً من خلال قيامه بوظيفته التي يرسمها له الله.. كل شيء يسِّبح بحمد الله، المادة والكواكب والشجر والدواب.. الممالك كلها: مملكة المادة والمملكة النباتية، والمملكة الحيوانية، وعالم الأفلاك والملائكة.. جميع أفراد هذه الممالك تقوم بوظائفها وتستجيب لغرائزها متبعة في ذلك

تلك القوانين التي ركّبها الله فيها أو رسمها لها.وهي بهذا تعبده وتسِّبح بحمده. بمعنى آخر، كل ما في الكون –باستثناء الإنسان – يعبد الله حال قيامه بوظيفته، قيامه بوظيفته يمثل في الوقت نفسه عبادته لله وتسبيحه بحمده. مصداقاً لقوله تعالى، (ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه. والله عليم بما يفعلون).. فهنا تطابق تام بين الوظيفة والعبادة (375).

إن الذات عند كيركجارد عليها أن تختار لأنها حرة، وعندما تختار فهي تختار ذاتها المطلقة، إنها تختار الأمانة التي قبل الإنسان أن يتحمّلها لقد قبلها بكامل حريته، واختارها راضياً وعلى ذلك فهو يكدح من أجل تلك الأمانة لكي يبقي على ذاته الحَقّة. إن هذا الكدح وهذا الاختيار هو البداية الصحيحة للدخول إلى دائرة الإيمان عند كيركجارد... ويذهب أيضاً كيركجارد إلى أن الإيمان فعل حر، وأن الله لا يستطيع أن يسبق فيقدّر إنساناً بطريقة يجرده فيها من حريته، إن إله المسيحيين إله ذاتي، وهو يقابل البشر مقابلة ذاتية من الناحية الأخلاقية لا في تدين طبيعي غامض.. إن الإيمان لن يكون له أي معنى إذا لم يكن كدحاً خالصاً من الإنسان لإله ذاتي محب (376).

وكيركجارد يشّدد على فكرة (الفعل)، لأن الذات عن طريق الفعل والاختيار تكشف عن جوهرها الأصيل.. فالفعل الإنساني هو مقياس وميزان الحياة البشرية.. إن العمل من أجل الحياة يعبر عن الإنسان الكلي، إنه يعبر عن الإنسان الحر الممتلك لذاته. فبالعمل يجعل الإنسان نفسه حراً ويصبح سيداً على الطبيعة، ويثبت الإنسان عن طريق العلم أنه أعلى من الطبيعة (377). إن العمل هو الوحيد الذي يخلّص الإنسان من أسر الجبرية، العمل يجعل الإنسان قادراً على أن يشكل الطبيعة ويسيِّرها وفق مشيئته. وبالعمل يكدح الإنسان من أجل نفسه، ولأجل نفسه ويعلو على كل ما في الوجود، ويثبت أنه قادر على تحمّل الأمانة التي قبل أن يتحمَلها بحرية. لقد اختار ذاته الأصيلة ومن هنا وصل لجوهر ذاته .

إن الذات تكشف عن نفسها بذلك الكدح المتواصل: إنها تكشف عن نفسها بوصفها إمكانية في حالة البراءة... أي تكشف الذات أنها تحس بمعنى وقيمة الحرية (378).

الحرية وكشفها للذات الأخلاقية

الحرية عند كيركجارد هي الكاشفة للذات، وهي القادرة على إظهار جوهر الذات الأخلاقية. وكيركجارد يوضح لنا أن الاختيار لا يعني أن الفرد يختار بين الخير والشر ولكن الفرد في الحقيقة يختار الخير، لأن اختيار الخير هو اختيار للذات الأزلية، وإن كان ذلك الاختيار يحتوي في داخله اختياراً بين الخير والشر (379).

إن الخير عند كيركجارد لا يوجد إلا عندما أريد، أي عندما أختار.. فالاختيار هو اختيار للخير ووجود له في آن واحد.. إن الخير موجود لأنني أريده.. ومن دون إرادتي ورغبتي فيه فلا وجود له. وهذا هو المعنى الحقيقي للحرية... وهذا القول صادق كل الصدق على الشر، فالشر يوجد عندما أريده وأرغبه.. ومن هنا فإن الخير والشر أمور ذاتية.. إن الخير موجود لذاته ولذاته.. والذات هي التي توجده في ذاته ولذاته، وهنا يكون جوهر الحرية (380).

وينبغي ملاحظة أن تحقيق الخير عند كيركجارد لا يتم إلا إذا اختاره الإنسان، واختيار الإنسان للخير لا يكون إلا إذا كان الإنسان نفسه حرًّا.. وعلى ذلك يكون الخير حرية، وتكون الحرية خيراً. هذا هو التوحيد الذي يقرّ به كيركجارد. وفي رأي كيركجارد أن الخير لا يمكن تعريفه، فالخير هو الحرية والحرية هي الخير.. وأول تمييز حقيقي بين الخير والشر هو جوهر الحرية..والتمييز بينهما لأمر يتم بشكل نظري، بل إنه يتحدد واقعياً. بمعنى أنه لكي يميز الإنسان بين الاثنين فلا بد أن يكون هو نفسه في أحد الأمرين وإلا انتفت منه الحرية وتصبح التفرقة فكرياً وتفقد معناها (381).

إن فكرة الاختيار الأخلاقي عند كيركجارد هي فكرة المعايشة.. فالفرد باختياره يعيش موقف الخير وموقف الشر، وهنا يكون الإنسان فاعلاً نشطاً، فالشيء لا يكون ولكن هو يخلق نفسه عن طريق الحرية، فطابع الفعل لا يتخذ معناه ويتحدد جوهره إلا مع الاختيار الإنساني. على الذات إذاً أن تختار، وأن تختار ذاتها بوصفها ذاتاً حرة. وهنا تتضح التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الخير والشر لا يوجد قبل الاختيار.. عندما أختار ذاتي.. أكون في ذلك الوقت قد أقمت التفرقة بين الخير والشر وأكون في مجال الأخلاق، والقدرة على الاختيار أمر جوهري عند الجميع (382).

وعلى ذلك فإننا هنا يمكننا فهم عبارة كيركجارد التي يقول فيها : «إن الإنسان يعثر على حريته الحقيقية في ظلمات الإيمان » فهذه العبارة تدل أيضاً على أن الإنسان يعثر على حريته الحقيقية في المدرج الأخلاقي، وهو المدرج الذي يسبق المدرج الديني مباشرة والذي يعد تمهيداً لها .

ويرى كيركجارد أن فعل الإيمان فعل حر، وأن الله لا يستطيع أن يسبق فيقدر إنساناً بطريقة يجرده فيها من حريته، فإله المسيحيين إله شخصي وعالٍ Transcndent ويقابله الناس في مقابلة شخصية عنيفة من الناحية الأخلاقية لا في تدين طبيعي غامض (383).

والإيمان لا يكون له معنى إن لم يكن بذلاً خالصاً من الإنسان في حقيقته الفردية لإله شخصي محبٍّ وعالٍ (384).

ونحن إذ نقوم بالإيمان وننظر إليه بوصفه المبدأ الهادي في حياتنا، فإن هذا يعتمد على فضل الله بطريقة نستخدم فيها حريتنا أيضاً، ولذلك فالإيمان هبة، ومسألة اختيار معاً.. ويجب على الإنسان المسيحي أن يكون جندياً تستخدمه الحرية في تحقيق مملكة الله على الأرض (385).

والعلاقة بين الله والإنسان علاقة حرة، وبمن دونها تستحيل الحياة الأخلاقية والدينية. وإذا كان الدين قد قال بالمساواة التامة بين الناس أمام الله فإنه مع ذلك لا يسلبنا حريتنا. إنه يؤكد مساواتنا التامة من دون أن يحطّم حريتنا. ويؤكد كيركجارد ضرورة الفعل في الحياة.. وكان ضرورياً أن يؤكد ضرورة هذا الفعل الذي هو المقولة الأساسية من مقولات الفلسفة الوجودية كلها، وبالتالي فإننا نرى أنه يذهب إلى أن العمل واجب ضروري للإنسان، ومن هنا – على حد تعبير كيركجارد-تصبح القضية التي تقول «إن الإنسان ليس بحاجة إلى أن يعمل» نقصاً من جانب الوجود. وكلما هبط ميزان الحياة البشرية قل وضوح الضرورة إلى العمل. وكلما ارتفع ميزان هذه الحياة زاد وضوح الضرورة إلى العمل .

وواجب العمل من أجل الحياة يعّير عن الإنسان الكلي، وهو يعبر عن الكلي أيضاً بمعنى آخر لأنه يعبر عن الحرية. وباختصار،فإن الإنسان يجعل نفسه حراً بواسطة العمل، فبواسطة العمل يصبح سيداً على الطبيعة، وبواسطة العمل فإنه يدل على أنه أعلى من الطبيعة (386). ذلك أن الإنسان يستطيع أن يؤثر في الطبيعة ويتحكم فيها، وهو في صراعه ضد الطبيعة إنما يحاول أن يتخلّص من أسر الجدية وأن يحرر ذاته منها، وعلى ذلك فإن العمل يحرر الإنسان من حيث إنه يجعله قادراً على أن يشكل الطبيعة ويسيطر عليها .

والحرية التي يقول بها كيركجارد ليست حرية الاختيار بين الخير والشر، بل إن هذه الحرية – على حد تعبير كيركجارد – هي الممكن، فالروح تكشف عن نفسها بوصفها إمكانية في حالة البراءة كما هو الحال في الحلم، أي أن المرء عندئذ يحسّ بالحرية (387).

وعلى ذلك فإن (إما /أو) لا تدل عند كيركجارد على الاختيار الإنساني بين الخير والشر، بل إنها تدل على طريقة الاختيار، تدل على فعل الاختيار أو لا اختيار. إن كيركجارد يؤكد أن الحرية ليست إمكانية اختيار بين الخير والشر، فمثل هذا التصوّر يدل على نقص الفطنة، إن الحرية هي الإمكانية... في الاختيار لا أختار حقاً بين الخير والشر. فالاختيار الأصلي حاضر باستمرار في كل اختيار تال (388).

ولهذا يقول كيركجارد إن من اختار المجال الأخلاقي فقد اختار معه الخير. ومعنى الخير في فلسفة كيركجارد الحرية والإرادة، ذلك لأن الخير لا يوجد إلا حين أريد ذلك. فليس في الحيز ضرورة إذ إن الخير يكون بسبب أني أريده، ومن دون رغبتي فيه ليس له وجود. وهذا هو التعبير عن الحرية. وهكذا الحال بالنسبة للشر، فإنه يكون عندما أريده فقط. وليس معنى هذا أن التفرقة بين الخير والشر تفرقة ذاتية، بل إن هذا يقرر – على النقيض من ذلك – الصدى المطلق لهذه التفرقة (فالخير هو الموجود في ذاته ولذاته وقد وضعه الموجود في ذاته ولذاته وهذه هي الحرية) (389).

ففي كل معنى حقيقي يكون الإنسان حراً عندما يختار الخير فقط، وإلا فإنه يكون مقيداً بالشر الذي أختاره .

كما أن الخير يعني الحرية بمعنى أن الإنسان لا يحقّق الخير إلا إذا حقّق حريته والحرية عند كيركجارد إنما هي استقلال الذات عن كل سلطة خارجية، إنها في أن تكون الذات مصدر كل سلطة أخلاقية، وبالتالي تستطيع أن تحقق ما هو خير إذا ما استخبرته بمشاعرها المتقدة فالصراحة والمشاعر المتقدة، تبدوان إذاً شرطاً ضرورياً لكي تكون الحرية حرية وجودية. الخير إذاً لا يمكن أن يُعرَّف. الخير هو الحرية: وأول تمييز بين الخير والشر هو في الحرية ومن أجلها، وهذا ليس نظرياً أبداً، بل إنه متعين تعيناً واقعياً دائماً. ولو أراد المرء أن يقوم بهذا التمييز من دون أن يكون هو نفسه في موقف واحد من هذين الموقفين، فلا تكون الحرية في هذه اللحظة بل تأمل لا معنى له (390).

والتفرقة المطلقة بين الخير والشر لا تتضح لنا إلا عندما يختار الإنسان ذاته بوصفها حرة، فهنا فقط تتضح هذه التفرقة، على حين أنها لا توجد قبل اختيار الإنسان ذاته.. فعندما أكون قد اخترت ذاتي بصورة مطلقة أكون قد وضعت تفرقة مطلقة بين الخير والشر، كما تتطلب الأخلاق، فالقدرة على الاختيار بين الخير والشر تخص الجميع بصورة جوهرية ولا يختلف أحد عن الآخر (391).

على أن هذه التفرقة بين الخير والشر ليست مجردة. وبالتالي فهي ليست موضوعاً للفكر. ففي فعل التفكير تكون علاقتي بالشيء الذي أفكر فيه نوعاً من الضرورة. ولهذا فإن التفرقة بين الخير والشر لا توجد. ولو فكر الإنسان في أي شيء، لو فكر في أكثر المقولات تجريداً أو في أكثرها عينية، فإنه لا يفكر أبداً تحت عنوان الخير والشر .

كذلك لو فكّرت في التاريخ كله، فإنك تفكر في الحركات الضرورية للأفكار. ولكنك لا تفكر أبداً في إطار مقولة الخير والشر، إنك تفكّر باستمرار في اختلافات نسبية ولن تفكر في التفرقة المطلقة أو الاختلاف المطلق .

وعلى ذلك يرى كيركجارد أن الفلسفة إذا كانت لا تستطيع أن تفكر في تناقض مطلق فلا تنتج من هنا إن مثل هذا التناقض لا يوجد .

إن فكرة الحرية ضرورية عند كيركجارد حتى يتحقق للفعل الأخلاقي وللدين معناهما كاملاً. وتصور الخطيئة يعني حرية في الاختيار بين الممكنات التي تظهر في صورة الافتتان والقلق وإمكان الشر، أما الفعل الديني فإنه رغم كونه خاضعاً لسلطان الله، إلا أنه يدل على التقاء بين إرادتنا المتناهية والإرادة الإلهية (392).

وإذا كانت فكرة الحرية فكرة ضرورية وأساسية فهو يوحّد بين الذات والحرية.. فهو يرى أن الذات هي الحرية.. والحرية هي الذات.. ومعنى ذلك أن الحرية ليست صفة مضافة إلى الذات وإنما جوهر الذات هو الحرية.. وجوهر الذات هو إمكاناتها لاستثمار تلك الحرية، فعندما يعرّف كيركجارد الحرية فإنه يرى أنها إمكانية تسبق كل الإمكانات الأخرى (393).

إن الإنسان هو الكائن الوحيد بين كل الكائنات الذي تشير إليه الإمكانية، والإنسان هو الذي يتصوَر ويتخيل الإمكانية، ومن ثم فإنه يحوّلها إلى واقع، وذلك عن طريق الفعل، إن الإمكانية التي نشير إليها هي الحرية الإنسانية والتي هي جوهر الإنسان (394).

والإنسان دوماً في حالة إمكان وهذا الإمكان يتحدّد عن طريق الفعل، وطالما أن الإنسان يفعل ذلك لأنه موجود فمعناه أن الذات دوماً في عملية تجاوز مستمرة، إنه تجاوز لما هو قائم من أجل تحقيق أفضل للذات. على ذلك فإن الذات مستمرة في تجاوز ذاتها وهي تثبت في كل لحظة أنها قادرة على الفعل، ومن ثم فهي مالكة للحرية، وعلى ذلك يصبح الوجود بالنسبة للذات وجوداً ديناميكياً، وجود صيرورة دائماً .

وكيركجارد لا ينظر إلى الإنسان على أنه مجرد مركب من الجسد والنفس، فإذا نظرنا إلى الإنسان من هذا المنطلق فإننا نكون بذلك قد وحدنا بين الإنسان والحيوان، ولكن الإنسان عند كيركجارد مركّب من النفس والجسد والروح، وعلى ذلك فإن الروح تمثّل الوسط الذي يجمع بين طرفي التركيب، أقصد الجسد والنفس (395).

ويشير كيركجارد إلى أن الروح أو الذات لا يمكن أن يقال عنها إنها هي العلاقة وذلك لأنها ستكون محددة بهذه العلاقة وبالتالي لن تكون حرة. وعلى ذلك فإن الذات ليست هي العلاقة ولكن تكمن في حقيقة أن العلاقة تتعلّق بذاتها، بمعنى أن الذات تأخذ على عاتقها مسؤولية تحقيق تلك العلاقة، أي أن الذات حرة، وعلى ذلك فإن كيركجارد يقرر أن التركيب هو العلاقة.. إنها علاقة تتعلّق بذاتها وتلك هي الحرية (396).

ومعنى ذلك في رأي كيركجارد أن الذات بإمكانها أن تحقّق العلاقة، وإذا حققت الذات تلك العلاقة من خلال الإمكانية، فمعنى ذلك أنها تصير روحاً، ولكن إذا ظلّت الذات مجرد تركيب بين الجسد والنفس فإنها بذلك تفقد إمكانيتها أي تفقد إمكانية الحرية.. وعلى ذلك تكون أقرب إلى الحيوانية، وهنا يكون وجودها وجوداً زائفاً. وهناك ملاحظة مهمة يجب مراعاتها عند كيركجارد وهي أن فكرة (الروح) هي فكرة دينية ومعنى ذلك أن الذات تكون في المرحلة الأولى، أي المرحلة الحسية غير واعية بذاتها الحقيقية، وغير واعية بإمكاناتها، وعلى ذلك فهي تنتقل من المرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية، إن هذا الانتقال هو انتقال (واعٍ)، وهو نوع من ممارسة الذات لإمكانياتها وهنا تكتسب الذات الحرية فتصبح هي بعينها الحرية. وهذا الوعي الذاتي هو نفسه رحلة الذات إلى المرحلة الدينية، وعلى ذلك فلنا أن نقول بأن كيركجارد قد استخدم فكرة الذات الواعية الحرة أو الروح بمعنيين مختلفين : 1 -معنى يريد فيه بيان الذات بذاتها ودخولها للمرحلة الأخلاقية وهنا يكون التمييز بين المرحلتين، المرحلة الحسية والمرحلة الأخلاقية .

2 - والمعنى الثاني أن الذات الواعية أو الروح عليها أن تسير في الرحلة للانتقال إلى المدرج الديني .

إن المرحلة الأولى من مراحل الذات وهي مرحلة الجهل وعدم الوعي يشبِّهها كيركجارد بحالة الطفل، إنها مرحلة براءة وجهل أيضاً، فهي عبارة عن تركيب النفس مع الجسد. وعلى ذلك فالطفل يجهل الروح وإمكاناتها إنه في وحدة مباشرة مع حالته الطبيعية (397).

ولنا الآن أن نتساءل هل يمكن القول بأن الطفل في مرحلته المباشرة هو بمثابة حيوان؟.. ويجيب كيركجارد بالنفي. فالإنسان في مرحلة البراءة والجهل لا يمكن أن نقول عنه أنه حيوان. أو إنه يصير حيواناً، وذلك لأننا لو قلناإنه حيواناً أو يصير حيواناً فمعنى ذلك إنه لن يصير إنساناً، ولكن الروح لديه حاضرة ولكنها لم تمارس إمكاناتها (398).

جدل وعي الروح الكيركجاردي

إن الإنسان في حالة البراءة أو حالة الجهل لا يعي حريته على النحو الصحيح، وعندما يعي الحرية وتتجلى له الحرية الصحيحة فإن هذا الوعي سوف يشعره بالقلق. فالإنسان في حالة البراءة والجهالة يمارس حريته ولكنها غير صحيحة، وعندما يصل لمرحلة الوعي (الوعي بالحرية الصحيحة) فهو إذن بين طرفين يمسكان به: طرف يشده إلى التمسك بالحرية التي يمارسها (غير الصحيحة)، وهذه الحرية تجعله دائماً نافراً من الوعي بالحرية الصحيحة. ولعل سبب ذلك النفور من الوعي الصحيح بالحرية هو أن هذا الوعي سيجعله أمام حقيقة تركيبه الناقص غير المتكامل. وطرف آخر يشده إلى الحرية الصحيحة،وهذا الطرف الثاني سيجعله يقر أن حريته الأولى لم تكن حرية حقيقية. وفي تلك اللحظة يجد أنه لزاماً عليه أن يترك حالة البراءة (الحالة الحسية) التي لا تكون حياة حقيقية. وإنه لزاماً عليه أن يقوم بممارسة حريته الحقيقية، ويمارس قدرته على الاختيار. هنا يدخل الإنسان مرحلة الأخلاقية، وهنا تكتمل العلاقة بين نفسه وجسده ويمتلك الحرية، إن امتلاكه للحرية يكون عن طريق الجدل الذاتي الذي يؤدي به إلى امتلاك الوعي الحقيقي بذاته .

ويرى كيركجارد أن الفرد في حالة البراءة هو فرد جاهل بالفرق بين الخيروالشر. وهو إذا كان يشعر بالحرية فإنها حرية جاهلة، ففي تلك الحالة هو غير واعٍ بمعنى أنه حر، وكل ما يعرفه في تلك اللحظة أنه فرد (قادر) على أن يفعل، ولكن ماذا يفعل؟ إنه جاهل. إنه يجهل ما يمكن أن يفعله، ويجهل أيضاً النتائج المترتبة على الفعل والحقيقة، إنه جاهل الفرق بين فعل الخير وفعل الشر. ويلاحظ كيركجارد أن جهل المعرفة في تلك المرحلة يسبب للفرد الشعور بالقلق.. وهذا القلق له شكل جدلي في داخل الفرد فرغم أن الفرد قد يشعر في الحالة الحسية بشيء من الطمأنينة، ولكن هذه الطمأنينة وتلك السعادة زائفة خادعة. فوراء خلف السعادة يكمن القلق، إنه قلق اللامعرفة، أو قل إنه قلق اللاشيء أو العدم (399).

الخطيئة الأولى والحرية الذاتية

تذكر لنا التوراة في سفر التكوين. أن الله ما بعد خلق السموات والأرض، وخلق آدم وحواء ووضعهما في الجنة أوصاهما بالأكل من جميع الشجر ما عدا شجرة المعرفة.. أي معرفة (الخير والشر)... «وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، فيوم تأكل منها موتاً تموت » (400).

ولكن الذي حدث أن الجنة أغرت آدم وحواء بالأكل من شجرة المعرفة لكي يصبحا مثل الرب مدركين للخير والشر... «ورأت المرأة أن الشجرة طيّبة للمآكل وأنها شهية للعين، وأنها باعثة للفهم، فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت زوجها أيضاً وكان معها فأكل. فانفتحت أعينهما وعرفا أنهما عريانان » (401).

وهكذا أقدم آدم وحواء على عصيان الأمر الإلهي وأقدما على الأكل من شجرة معرفة الخير والشر، وبذلك ارتكبا الخطيئة الأولى، أو الخطيئة الأصلية أو الخطيئة الموروثة، وتحولا بذلك من البراءة إلى الإثم، أو من الجهل إلى المعرفة، لأن آدم وحواء كانا في حالة من البراءة أو الجهل إذ كانا عريانين وهما يجهلان ما معنى أنهما عريانان، وبعد الأكل من الثمرة تحولا من هذا الجهل إلى المعرفة، فعرفا معنى أنهما عريانان. «فخاطا من ورق التين وصنعا لهما مآزر » (402).

وكيركجارد يرى أن كل من تعرض لقضية الخطيئة في الكتاب المقدس لم يلتفت لمقولة أساسية أو هم تجاهلوا فكرة أساسية ألا وهي مقولة القلق.. إن مقولة القلق تُعُّد التحديد الدقيق للخطيئة (403).

إن الكثير قد فسروا الخطيئة وعصيان الأمر الإلهي والإقدام على الأكل من شجرة المعرفة قد جاء عن طريق التحريم الذي أغرى آدم ونبه فيه الرغبة في المخالفة ولكن كيركجارد ينظر إلى ذلك على أنه نوع من إيقاظ الإمكانية، إمكانية ممارسة الحرية (404).

إن هذا التحريم جعله واعياً بإمكانية الفعل، وأراد أن يعرف تلك النتيجة. فمقولة (التحريم) في الكتاب المقدس تعني بداية لممارسة الإمكانية. لقد كان آدم حراً قبل التحريم ويمكن أن يفعل ولكن ما الذي يفعله؟ إلى أي شيء يوجّه حريته؟ إنها الحرية المتجهة إلى اللاشيء أو العدم. ولكن مقولة (التحريم) بمثابة انبثاق للنور في داخل ذاتية آدم، لقد فهم الآن إلى أي شيء سيوجه إمكانيته وحريته. لقد تحددت الحرية صوب فعل ما وعن طريق

ممارسة الحرية وممارسة الإمكانية أصبح آدم على علم ومعرفة وارتكب الخطيئة، وعن طريقه دخلت الخطيئة إلى العالم .

وكيركجارد يقف طويلاً محللاً فعل الخطيئة، وكيف أقدم عليها آدم وما دور التحريم. إن آدم في الأصل في حالة براءة، وهنا يكون الإنسان ليس روحاً أي ليس ذاتاً واعية بالمعنى الكامل للإنسان. فالذات غير فاهمة لحقائق الأشياء وعلى ذلك يرى كيركجارد أنه حين يذكر سفر التكوين لآدم (وأما شجرة المعرفة... فلا تأكل منها). فإن معنى ذلك أن آدم لم يفهم هذه المقولة، لأن الفهم لن يأتي قبل الأكل، فقبله جهل وبعده معرفة، فمعرفة الخير والشر نتيجة للأكل وليس مقدمة للأكل من الشجرة (405).

ويضيف كيركجارد قائلاً: إنه إذا افترضنا أن التحريم يوقظ الرغبة (الاشتهاء) فإن ذلك يصنع معرفة بدلاً من الجهل، لأن آدم آنذاك سيكون عارفاً بالحرية طالما أن رغبته كامنة في استعمال تلك الحرية. وعلى ذلك نفسر الأمر بأن التحريم أحدث نوعاً من الإزعاج لآدم، أو قل إنه أحدث له نوعاً من القلق. فالتحريم أيقظ فيه إمكانية الحرية.. إمكانية الفعل.. ولكن آدم في تلك الحالة ليست لديه أية معرفة عما يفعله، لأن افتراض المعرفة قبلاً معناه معرفة اللاحق، أي معرفة الخير والشر. وكل ما يمكن قوله إن هناك (إمكانية) الفعل والحرية ومن هنا فإن آدم كان في حالة قلق (406).

إن موقف آدم يمثل موقفاً جدلياّ بين الداخل والخارج، فهو بين طرفين. فهناك طرف يجعله يحاذر ويبتعد عن استخدام حريته متمثلاً ذلك في التحريم الإلهي بعدم الأكل من الشجرة، وطرف آخر يجذبه ويرغّبه في ممارسة إمكانية الحرية ولكن هذه الرغبة كثيراً ما يعتريها الخوف والرعب والنفور، لأنه لم يعرف النتيجة، إنه جاهل بنتائج استخدام الحرية، وجهله أيضاً بمغزى التحريم.. إنه جدل الإقدام الإحجام، ومن هنا يكون واقعاً في أسر حرية قلقة وقلق الحرية،أو حرية مرعبة ورعب من الحرية ،على حد تعبير الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد .

وكيركجارد في موقف الخطيئة يرفض كل نظرته عن التحريم الذي أغرى آدم، أو أي فكرة عن المغرر، فكل هذا لا معنى له في الخطيئة (407).

وسبب رفض كيركجارد هو أنه في حالة ما يدع التحريم يوقظ فيه الرغبة في اقتراف المحرم، فلماذا لا يدع في الوقت نفسه كلمات التهديد المتمثلة في (فيوم تأكل منها موتاً تموت)، توقظ فيه مفهوم الكف عن اقتراف ما هو محرم؟ (408)

وكيركجارد يفسر التهديد الإلهي لآدم: بأن في حالة البراءة والجهل ،فلا التهديد ولا التحريم يعنيان شيئاً بالنسبة لآدم، وآدم يشعر بالحرية ولكنها حرية غير محددة، إنها إمكانية اللاشيء، وهنا يكون آدم في حالة البراءة غير واعٍ بمعنى قدرته على الفعل وغير واع بمعنى أنه سيموت.إن كلاً من التحريم والتهديد يوقظان في آدم القلق من الحرية والرعب منها. إن فعل الحرية فعل وثبة وليس فعلاً قابلاً للفهم،إنها وثبة نحو الخطيئة مباشرة (409).

وعلى ذلك فإن قلق الحرية هو الذي يفسّر لنا الانتقال من حالة البراءة إلى الخطيئة. فالانتقال إلى الخطيئة لا تفسير له إلا عن طريق ذلك القلق، أو ذلك الرعب من الحرية.. ولكن تفسير الخطيئة ذاته فلا تفسير له لأنه تم عن طريق الوثبة الكيفية (410).. إن كيركجارد ربط ربطاً جوهرياً بين الخطيئة وكل من القلق والحرية، وكل من الحرية والخطيئة هما إمكانية ونظرة الحرية للخطيئة نظرة جدلية، فهي تحاول بكل قوة أن تبتعد عنها حتى لا ترتبط بها وفي الوقت نفسه تنجذب إلى الخطيئة لما لها من إغراء، وهنا يكون قلق الحرية أو رعب الحرية .

الدين باعتباره تحرراً سياسياً عند برديائف

جدل الدين والسياسة

إن السياسة والدين لا يمكن أن ينفصل أحدهما عن الآخر، وعلى ذلك فإذا أردنا فهم الدين في إحدى الدول أو المناطق في العالم علينا أن نرى كيف سارت الأمور السياسية فيها .

ويشرح لنا برديائف طبيعة الشعب الروسي، ومن خلال ذلك نلاحظ أن هناك التقاء بين النواحي السياسية والدينية، فالفهم السياسي كان دائماً منطلقاً من بعد ديني أصيل كامن في داخل الذاتية الروسية. ولكي نفهم الموقف الديني في روسيا، وبالتالي نرى كيف سارت النواحي السياسية علينا بتتبع المسيحية وكيف سارت .

إن انتشار المسيحية السريع مدين لبولس الرسول أكثر من أي رجل آخر بمفرده، فلم تكد تمضي على صلب المسيح عشرون سنة، حتى استرعت هذه الديانة نظر الولاة الرومان في ولايات عدّة. ولئن تلقّت من يد القديس بولس لاهوتها، فلقد ظلت محتفظة بالكثير من تعاليم المسيح يسوع ومن السمة الثوروية والبدائية. وقد أصبحت أكثر تسامحاً مع الملكية الخاصة، وأصبح في وسعها أن تقبل نصارى أغنياء من دون الإصرار على جعل ثرواتهم مشاعاً،

واغتفر القديس بولس نظام الرق عندما قال : «أيها العبيد أطيعوا في كل شيء سادتكم » (411).

ونستطيع الآن القول بأن العوامل التاريخية هي التي سيرت المسيحية. فإذا ما قلنا إن دين يسوع هو الموجود وهو المتبع عبر القوانين التاريخية فإننا هنا نكون مخطئين. فبولس الرسول يأتي بعد يسوع ليحدث تغييراً في المسيحية وتعاليمها، بحيث تتوافق مع الظروف السائدة آنذاك. لم يكن يسوع يقبل الأغنياء. لقد كان من الواضح أن تعاليمه كانت تستنكر كل ما بُني عليه النظام الاقتصادي من تدرجات ومراتب، وكل ثروة خاصة وكل منفعة شخصية (412).

لقد كان يسوع المسيح يندد بالثروة والأغنياء . «وبينما هو خارج (يسوع) إلى الطريق ركض واحد وجثا له، وسأله أيها المعلم الصالح ماذا أعمل لأرث الحياة الأبدية؟ (وبعد حديث طويل) يقول له يسوع: اذهب بع كل مالك وأعط الفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني حاملاً الصليب. فاغتم على القول ومضى حزيناً لأنه كان ذا أموال كثيرة » (413).

ولنا أن نتساءل لماذا اغتم الرجل من قول يسوع.. إن الإنسان يريد الدين ولكن على شرط أن يكون متوافقاً مع عالمه الأرضي. أما أن يجعله يفقد كل ماله في عالمه الأرضي من أجل عالم السماء فهذا لن يتحقق ولن يتقبله إلا أقل القليلين، ونتابع مرة أخرى يسوع فنجد أنه يصر على العالم العلوي ناقماً على العالم الأرضي .

«فنظر يسوع حوله وقال لتلاميذه ما أعسر دخول ذوي الأموال إلى ملكوت الله. فتحير التلاميذ من كلامه. فأجاب يسوع أيضاً وقال لهم، يا بَنِيَّ ما أعسر دخول المتكلين على الأموال إلى ملكوت الله. مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل إلى ملكوت الله ...» (414).

وإذا كنا الآن عرضنا للمسيحية عند يسوع ثم رأينا كيف أن بولس الرسول أدخل تعديلاً على المسيحية، بحيث إننا رأيناه يقر بدخول الأغنياء للمسيحية من دون التخلي عن ثرواتهم. فإننا يجب أن نكون منتبهين إلى أن وجود المسيحية كدين رسمي أو تغلغل المسيحية في الحياة الاجتماعية والسياسية بصورة رسمية كان في عام (335م) وكان ذلك على يد قسطنطين الكبير. إن شخص قسطنطين الكبير جوهري في التاريخ ويعدل في جوهريته على الأقل تقدير شخص الإسكندر الأكبر أوغسطس قيصر (415).

لقد ركز قسطنطين الكبير اهتمامه على الشؤون الخارجية. وقد أعاد تنظيم أداة الحكم في الإمِبراطورية، وأعطاها دسِتوراً جديداً، وسعى وأن يكوِّن أسرة

مالكة. وكان مجدداَ لا يهدأ له بال، فحاول أن يعالج الفوضى الاجتماعية بمساعدة نظام الطوائف على التطور. وهو في هذا يترسّم خطى سلفه العظيم ديوفليتيانس (416). وتتجلى قوة ابتكاره الأصلية في فهمه البيّن للحاجة إلى بعض القوى الأخلاقية الموحدة التي لا بد منها لتماسك بنيان الإمبراطورية .

ويبدو أنه لم يدرك الاختلافات العنيفة القائمة بين رجال اللاهوت إلا بعد أن تحول بوجهه صوب المسيحية، فأنفق جهداً عظيماً للتوفيق بين هذه الفروق لكي يتسنى له أن يثبّت في المجتمع تعاليم تتصف بالتناسق والانسجام، وبناء على مشورته عُقد مجمع عام للكنيسة (325) في نيقيا، وهي مدينة تقع قرب نيقوميديا في مواجهة القسطنطينية (417).

إن عام (325م) يسجل دخول الكنيسة المسيحية والدير المسيحي بصفة قاطعة إلى مسرح الشؤون الإنسانية على النحو المفهوم عن ذلك الدين في العالم اليوم عامة، وهو يحدد التعريف الدقيق للتعاليم المسيحية بواسطة قرار العقيدة النيقية (418) Nicane Creed.

وثمة أمر مهم جداً علينا أن نلحظه، وهو الدور الذي لعبه الإمبراطور في تثبيت المسيحية . فلم يقتصر الأمر على أن قسطنطين الكبير هو الذي دعا لعقد مجمع نيفيا، بل إن كل المجامع العظيمة، ومنها إثنان في القسطنطينية (381 – 553) ، وواحد في إفسس، Ephesus وفي خلقيدونيا (419) Chlcedoine جمعتها كلها يد الأمبراطور، والجلي الذي لاخفاء فيه أن قدراً كبيراً من تاريخ المسيحية في ذلك العصر يشف عن روح قسطنطين الكبير بقدر ما يشف عن روح يسوع إن لم يزد . وكان قسطنطين مستبداً (أوتوقراطياً) مطلقاً ... وكان يحاول بالقدر الذي هيأته له معارفه أن يعيد – قبل أن يفوت الأوان – تكوين الإمبراطورية المضعضعة .. ومن ثم تاريخ الكنيسة بتأثيره . سلسلة من الكفاحات العنيفة التي كان لا بد من حدوثها نتيجة لمباغتته الناس بدعوته الفجة إلى الإجماع على رأي، وعنه اقتبست الكنيسة الميل للاستبداد وعدم الخضوع للمسؤولية، وإنشاء هيئة تقوم على المركزية وتعيش على غرار الإمبراطورية وإلى جوارها (420).

إننا نلاحظ طوال العرض السابق أن هناك تلاقياً بين النواحتيني الدينية والسياسية، ولا يمكن الفصل بينهما، فأي تغير في السياسة لا بد أن يصحبه تغير في النواحي الدينية. إن السياسة تحاول دوماً أن تقيم مواءمة بينها وبين الدين. وتعدل في الدين بحيث يكون متكيفاً مع كل الحوادث والمواقف السياسية .

وإذا كنا قد أسهبنا بعض الشيء في عرض العامل التاريخي، فإن ذلك راجع إلى أننا نهدف إلى أن نبيّن أن انتشار الديانة المسيحية إنما تشكل بفعل الظروف والحوادث السياسية. ويعبر هيجل عن هذه الظاهرة في وضعية الديانة المسيحية بقوله: عندما بدأ اعتناق المسيحية فإن ما تم إنجازه في هذا المجال لم يكن حباً للحقيقة، ولكنه إلى حد ما على الأقل كان مختلطاً بدوافع واعتبارات غير مقدسة وعواطف غير نقية. كما أن الحاجات الروحية كانت تنبع من الخرافة، وباختصار فإن إيمان الشعوب تشكّل بفعل الظروف بعيداً عن العقيدة من خلال أغراض أنانية (ذاتية) بالإجبار والفرض واتساق مع كل ما تؤدي إليه كل هذه الأشياء (421).

إننا لا بد أن نكون قد لاحظنا مما سبق أن الديانة المسيحية هي فعلاً نتاج تاريخي وسياسي بحت لمجمع نيقيا (335م) لم يكن إلا من أجل هدف واحد وهو تأسيس إمبراطورية قوية، لذلك حاول أن يوفّق بين الاختلافات في العقائد المسيحية، وأن يُرضي هؤلاء المتشّبثين بالدين، في حين هو نفسه لم يكن مسيحياً ولم يدخل المسيحية ويعمّد إلا وهو على فراش الموت. لقد أدرك قسطنطين أن جموع الشعب على اختلاف طبقاتهم مهووسون بالدين، وبالتالي استغل تلك النقطة في تجميعهم، وتأسيس إمبراطورية قوية إلى جانب جعل رجال الدين بجواره في السلطة، ومن هنا أعطى سلطة قوية لرجال الدين .

والآن نستطيع أن نؤكد. أن انتشار المسيحية ظاهرة تاريخية محضة يمكن تفسيرها بعللها المباشرة مثل دخول قسطنطين إلى المسيحية، والرغبة في الحفاظ على مناصب الدولة (422).

ويوضح لنا برديائف طبيعة الشعب الروسي وهي مثل طبيعة أي شعب في العالم. تلعب النواحي الدينية دوراً مهماً ورئيسياً في تشكيله، وتعطي في الوقت نفسه أهمية كبرى للنواحي السياسية والاجتماعية. فالشعب الروسي يتّسم بسمة التناقض: ويرجع التناقض الذي تتّسم به روح الروسية إلى ما يتّصف به التاريخ الروسي من تعقيد، وإلى الصراع الناشب بين العنصرين الشرقي والغربي فيها. لقد صيغت روح الشعب الروسي على أيدي الكنيسة الأرثوذكسية، وصبّت في قالب ديني صرف ما زال قائماً حتى يومنا هذا (423).

ويواصل بردیائف تناوله للروح الروسية.. وتميُّز التكوين الديني للروح الروسية بعدة صفات ثابتة هي: الدغماطية (القطعية) والزهد والقدرة على تحمل الآلام، وبذل التضحيات في سبيل ما تؤمن به أياً كان، والتطلع إلى التعالي الذي يتمثّل في علاقتها بالأبدية وبالعالم الآخر، وتارة أخرى في علاقتها بالمستقبل

وبهذا العالم، وتمتلك الطاقة الدينية للروح الروسية القدرة على التحول وتوجيه نفسها إلى أغراض ليست دينية صرفة، كالأغراض الاجتماعية مثلاً ..(424)

فالروح الروسية تحمل في داخلها ما هو دنيوي إلى جانب ما هو أبدي ولا يمكن تجاهل أحدهما. والإنسان المتكامل هو الذي يعمل على توحّدهما وتناغمهما، لا على تنافرهما، فالروح الحقيقية يمكنها أن تجمع بينهما .

وقد كان هيجل متنبهاً لتلك المسألة. حتى إنه رأى أن قراءة الجريدة في الصباح مساوية في قيمتها لقراءة الإنجيل :« (إن قراءة الصحف في الصباح الباكر هو نوع من البركة الصباحية الفعلية، فالإنسان يوجه سلوكه حيال العالم مقتدياً بالله أو بما هو العالم في الواقع، حيث يعطي كلاهما الإنسان الثقة ذاتها فيعرف موقفه منهما)». ويضيف .:« (إن الفلسفة الحّقة هي ذاتها صلاة الله، وإن كانت صلاة بطريقة متميزة. ليست فلسفة التاريخ سوى تبرير للإله، وفلسفة الدولة إلا إدراكاً لما هو إلهي على الأرض، أما المنطلق فهو عرض لإله في العنصر المجرد للفكر المحض) (425). لقد كانت الحقيقة الفلسفية للمسيحية بالنسبة لهيجل في إنهاء المسيح للانقسام بين ما هو إنساني وما هو إلهي بالمصالحة. وهي مصالحة يمكن أن تحدث بالنسبة للإنسان فقط لأنها سبق وإن حدثت في المسيح. لكنها يجب أن تتم أيضاً من خلالنا ولنا، كي تصبح بذاتها ولذاتها الحقيقة التي هي بالفعل هذه الوحدة للطبيعة البشرية والإلهية عموماً التي يمكن معاينتها في الصيرورة الإنسانية للإله قد قُسِّمت وكيركجارد. ولهذا فإن إلحاد ماركس المتطرّف وإيمانه المطلق بالإنسان، بما هو إنسان، هو من حيث المبدأ أكثر بعداً عن مبدأ هيجل منه عن كيركجارد، الذي يرى في الفارق بين الله والإنسان شرطاً أولياً لإيمانه المفارق. إن المسيحية هي بالنسبة لماركس عالم مقلوب، وهي بالنسبة لكيركجارد وقوف أمام الله يخلو من العالم، أما بالنسبة لهيجل فهي وجود في الحقيقة أساسه الصيرورة الإنسانية لإله صحيح أنه أمر قاس وصعب أن نقول بالطبيعة الإنسانية والإلهية المجتمعة في واحد، لكنه تعبير قاس ما دام المرء يقبله بالتصور ولا يدركه إدراكاً روحياً. يقول هيجل :« (في التركيب الرهيب إنسان إله يصبح يقيناً بالنسبة للإنسان. إن الضغط النهائي للطبيعة البشرية يقبل التوفيق مع هذه الوحدة)» (1).

وإذا نظرنا إلى مصالحة ما هو أرضي وما هو إلهي كوضع لوجدنا أن هذا الوضع هو (مملكة الرب)، أي واقع يسيطر الله فيه بوصفه روحاً واحدة ومطلقة. إن إبراز هذا الواقع إبرازاً منهجياً في الفكر كان هدف هيجل الشاب، وقد تراءى له أنه بلغه أخيراً في تاريخه للفلسفة. تتماثل (مملكة الله) في فلسفة الدين

مع مملكة الفكر في تاريخ الفلسفة ومع مملكة الروح في الفينومينولوجيا. هكذا تكون الفلسفة بوجه الإجمال هي المصالحة ذاتها مع الواقع التي سبق وأن أنجزتها المسيحية من خلال صيرورة الإله الإنسان، وهي كمصالحة تم إدراكها أخيراً، لاهوت فلسفي. من خلال هذه المصالحة بين الفلسفة والدين بدا لهيجل أنه تمت إقامة سلام الله بطريقة عقلية (426).

وبإدراك هيجل للدولة وللمسيحية إدراكاً أنطولوجياً أي بالانطلاق من الروح بوصفها المطلق يغدو الدين والدولة بدورهما متطابقين ومتماثلين. وهو يناقش علاقتهما آخذاً في الاعتبار تباينهما ووحدتهما. ويرى أن الوحدة تكمن في المضمون بينما يبرز التباين في الأشكال المختلفة للمضمون ذاته .

بما أن طبيعة الدولة هي إرادة إلهية وراهنة، روح تنمو نحو تنظيم واقعي للعالم، وبما أن محتوى الدين المسيحي ليس من جهة أخرى، سوى الحقيقة المطلقة للروح، فإن الدولة والدين يستطيعان، بل يجب أن يلتقيا على أرضية الروح المسيحية، وإن افترقا أثناء تشكيل وصوغ المضمون ذاته وتجسداً في كنيسة ودولة. إن ديناً للقلب المجرد ولدخيلة النفس يناصر قوانين ومؤسسات الدولة والعقل المفكر، أو يتخذ موقفاً سلبياً فقط من دنيوية الدولة، لا يدل على قوة، بل على ضعف اليقين الديني... ليس الدين الحقيقي موقفاً سلبياً تجاه الدولة القائمة، بل هو يعترف بها ويؤكدها، كما تعترف الدولة من جانبها بالوجدانية الكنسية.. إن من طبيعة الأمور أن تقوم الدولة بواجبها في تقديم الدعم الكامل للهدف الديني للجماعة، وفي ضمان حمايتها... إن الكنيسة والدولة تتماثلان في مضمون الحقيقة، حين تقفان على أرضية الروح. وتتوافر في المبدأ المسيحي للروح الحرة المطلقة الضرورة المطلقة والإمكانية لتطابق سلطة الدولة مع الدين ومبادئ الفلسفة، لتحقق مصالحة الواقع بوجه الإجمال مع الروح، والدولة مع الوجدان الديني، وهذا مع المعرفة الفلسفية. تنتهي فلسفة هجيل للروح الموضوعية بالجملة التالية : «(إن أخلاقية الدولة وروحيتها الدينية تصبحان هكذا ضمانتين متبادلتين لبعضهما)» (427).

لقد وضح لنا بما فيه الكفاية الصلة الحميمة بين الفلسفة والسياسة والدين، فقد وحّد هيجل بينهم. وينبغي أن نكون على يقين أن أي إمبراطور أو حاكم لا بد أن يضع في اعتباره الجانب الديني، وإذا حدث ولم يعترف بالدين أو لم يحاول أن يروّضه لصالحه فهنا تكون الكارثة فإن، القاعدة العريضة من الشعب ستظل تؤمن بالدين، والحاكم الفطن هو الذي يقوم بنوع من المواءمة بينهما .

ويعرض لنا برديائف لوضع الدين والسياسة في روسيا، فبعد سقوط الامبراطورية البيزنطية التي كانت بمثابة روما الثانية، وأعظم دولة أرثوذكسية في العالم، شاع بين الشعب الروسي الإدراك بأن الدولة المُسكوفية الروسية هي التي أصبحت الدولة الأرثوذكسية الوحيدة في العالم، وإن الشعب الروسي هو الأمة الوحيدة التي تعتنق العقيدة الأرثوذكسية . وكان الراهب فيلوفاي Filofei هو الذي نشر الدعوة القائلة بأن موسكو هي روما الثالثة، وكتب إلى القيصر إيفان الثالث عن (روما الثالثة الجديدة)... وقال أيضاً : «من بين ممالك العالم قاطبة، أشرقت في مملكتك الكنيسة الرسولية المقدسة أسطع من إشراق الشمس . ولتعلم يا صاحب الجلالة .. أيها القيصر الورع المبارك . إن ممالك الدين المسيحي الأرثوذكسي كافة قد اندمجت في مملكتك .. وأنك أنت وحدك .. تحت كل ما تظلِّله السماء، القيصر المسيحي الوحيد . ولتعلم أيها القيصر الورع المبارك، أن الممالك المسيحية جميعاً قد ذابت في مملكتك وحدها . وأن روما الأولى والثانية قد انهارتا، أما روما الثالثة فباقية، ولن تكون ثمة روما رابعة . ولن تكون مملكتك المسيحية من نصيب قيصر آخر » (428).

وقد صارت العقيدة القائلة بأن موسكو هي روما الثالثة – الفكرة الأساسية التي قامت عليه الدولة المسُكوفية. وتبلورت المملكة وتشكّلت متخذة رمزاً لها من فكرة أن لها رسالة. وكان البحث عن الملكية الحقّة المثالية سمة من سمات الشعب الروسي خلال تاريخه كله. كما كانت ممارسة العقيدة الأرثوذكسية الحقّة هي الاختبار الذي يقاس به الانتماء إلى المملكة الروسية. وبنفس هذه الطريقة تماماً سوف يكون اعتناق العقيدة الشيوعية الحقة هو معيار الانتماء إلى روسيا السوفياتية، أي إلى الدولة الشيوعية الروسية. وفي ظل تلك الفكرة التي تذهب إلى أن لموسكو رسالتها بوصفها (روما الثالثة) جرى تأميم دقيق للكنيسة،وترعرع الدين والقومية في المملكة الموسكوفية معاً، كما ترعرعا من قبل في وعي الشعب العبري القديم (429).

موقف برديائف من السياسة

بداية يقف،برديائف ضد كل شيء يؤدي إلى غياب الجانب الروحي في الإنسان، إنه يوجه اللعنة ضد كل موضوعية أو كل طريق يؤدي إلى التشيؤ.. إن العالم الموضوعي عالم منحط مقيَّد، هو عالم الظاهرة أكثر من أن يكون عالم الوجود. وعمليات الإحالة الموضوعية تجرِّد الوجود وتقطع عليه الطريق. وهي تحل المجتمع مكان الاجتماع الروسي، والمبادئ العامة محل الاتصال الروحي، وإمبراطورية القيصر بدلاً من مملكة الله (430).

لقد رأى برديائف أن السياسة لن تتيح للفرد أن يصل إلى الجانب الروحي فيه، بل هي تعمل على اغترابه عن كل ما هو روحي في داخله. فهي تعمل على صب الإنسان في قوالب جامدة ويخضع للقوانين والنظم التي يقرِّها المجتمع. هنا بدأت الذات عند برديائف تتكوّن لتتعارض مع هذا العالم المتشيىء كنت أراقب تكوين عالم ذاتي وهو يتحدد تدريجياً داخل نفسي، عالم أعارض به العالم الموضوعي من حولي. بيد أنني كنت حائراً في الأعوام الناضجة من حياتي، حين تصديت للتعبير عن كل ما ينطوي عليه إدراكي لهذا العالم من شدة. وكان العالم الآخر – العالم الموضوعي – يبدو لي أقل أهمية إلى حد ما (431).

ويتابع برديائف قوله: كان لديَّ ذلك الإحساس بابتعاد هذا العالم، ولم أستطع الاندماج فيه مطلقاً. وعندما شرعت أفكر في ما بعد بالمصطلح الفلسفي عن غربة الإنسان إزاء العالم، وعن التخريج الظاهري للعالم بالنسبة للإنسان ورأيت في هذا الوضع الإنساني مصدراً للاستبعاد (432).

ولقد وجّه برديائف، بوجه خاص، انتقاداته لما تتّسم به الرؤية التجريبية من نزوع نحو التموضع، وهو يرى أن هذه الرؤية تؤدي إلى: اغتراب الموضوع عن الذات، وتلاشي الفردي والذاتي الذي لا يمكن أن يتكرر في ما هو عام وشامل. وكذلك سيادة الضرورة والحتمية الخارجية، ومحو الحرية واختفاؤها.. إن التكّيف مع الطابع العام ومع الإنسان العادي وصبغ الإنسان وآرائه بصبغة اجتماعية تدمر الذاتية المتميزة (433).

واغتراب برديائف امتد إلى كل شيء حوله، يكتب قائلاً: وامتد شعوري المعذَّب بالغربة إلى موقفي من جماعات الناس كلها. ومن جميع الحركات والأحزاب والطبقات.. ولم أرضَ مطلقاً بأن أندرج في فئة، كما لا أستطيع أن أتصوّر نفسي جزءاً من سوضع إنساني «عام» أو «عادي»، وكان هذا الشعور بالغربة – الذي سبب لي أحياناً عذاباً حقيقياً – ينشأ أحياناً من أي تجمع للناس، أو من أية حادثة يومية من حوادث الحياة (434).

إن الهدف الأساسي والوحيد عند برديائف ليس هو ذلك الواقع أو الانخراط في مسيرة الحياة الاجتماعية والسياسية، أو أن يصبح الإنسان عضواً بارزاً في حزب سياسي أو يحدد نفسه بأطر أيديولوجية قاتلة. لم يكن ذلك هو هدف برديائف.كان هدفه البحث عن الروحي في داخله أو بمعنى آخر الذات الأصيلة. إن برديائف يريد إعادة الوحدة والاتصال بين الذات والوجود، أو على حد تعبيره إنارة للوجود أو الوعي بالوجود فلا يصبح الوجود منفصلاً عن الذات، إنها إعادة للانفصال. وهذا أمر الإنسان في حاجة إليه على تعبير هيجل «(الحاجة إلى

توحيد الذات والموضوع، وتوحيد الوجدان، ومطلب الشعور بالموضوعات متّحدة مع العقل في شيء جميل هي حاجة فائقة للروح الإنسانية)» (435).

ويواصل برديائف اعترافه بحالة الغربة والنفور من الواقع وبغضه للسياسة، فيقول إن ما كان يثيرني هو إمكانية الثورة الروحية: قيام الروح والحرية ضد ذلك العبء القاتل.. ضد العبودية وافتقار العالم إلى المعنى. والحقيقة أنني لم أكن ثورياً سياسياً، كما أنني لم أظهر أي نشاط في هذا المجال، بل لقد مررت بتجربة ثورة الروح «ضد» الثوريين السياسيين، إذ كان يبدو لي أحياناً أنهم ليسوا ثوريين بما فيه الكفاية، وأنهم رجعيون حقاً وصدقاً (436).

ويوضح بردیائف مساوئ العمل السياسي... وقد فضحت بغضهم للحرية، وخيانتهم لشخصية الإنسان. وكان مزاجي يكشف عن عملية ازدواج مستمرة، يتجسد فيها دافع ثوري وآخر أرستقراطي... وهذه الثنائية أثّرت على شعوري بالحياة أكثر من تأثيرها على عقلي. وقد انبثق الدافع الثوري من عجز فطري عن الخضوع لنظام العالم، والانصياع لمطالبه. فلهذا الدافع إذن دلالة شخصية في المقام الأول، لا دلالة اجتماعية. لقد كنت معنياً بثورة الشخص الإنساني، لا بثورة الشعب أو الجماهير (437).

بسبب رؤية بردیائف هذه فإنه لم ينجح في العمل السياسي أو العمل الاجتماعي بشكل عام. إنه يحمل في داخله ثورة أكبر من ثورة الشعب إنها الثورة الحقيقية في رأيه،ثورة نحو معانقة المطلق كما سبق لهيجل وأن قال .

ومن الواضح أن مثل هذه الحالة العقلية لا يمكن أن تؤدي إلى ممارسة أية نشاط سياسي محترف أو حتى سياسة ثورية محترفة، فهي تتطلّب قبل كل شيء تكيفاً لا يقل عن التكيف المطلوب مع سياسة الوضع الراهن. والسياسة عامة لا تنفصل عن مجال «الرأي العام»، وربما كان ذلك هو سبب بُغضي الشديد لها، والسياسة من أجدى الوسائل التي تعمل على توطيد دعائم الإحالة الموضوعية في الحياة الاجتماعية. وهي تنتج نجاحاً ملحوظاً في تفريغ الوجود الإنساني، على الرغم مما تظهره – أو بسبب ما تظهره – من نشاط محموم. بيد أن كراهيتي للسياسة لم تفضِ بي إلى الانسحاب من العالم والاحتماء ببرج عاجي سعيد: إذ كنت أود القضاء على النظام القديم بكل ما فيه من قيم سياسية مزيفة، وتشييد نظام جديد فوق أنقاضه، نظام يلغي-أو يخفّف على الأقل – من سطوة السياسة التي لا ترحم على قلب الإنسان وعقله. ولم تكن الثورات السياسية الخالصة منفرة لي بسبب الأساليب التي تصطنعها لبلوغ مآربها فحسب. بل لميلها المحتوم إلى خيانة الروح وتزييف الواقع، أي

عكس الثورة الروحية. فثورة الروح هي الثورة الوحيدة التي يمكن أن تكون لها قوة خَلاّاقة حتى ولو لم تكن مهتمة في المقام الأول بالجماهير (438)..

ويقول برديائف.. وقد انسحبت تماماً من السياسة، وكرَّست نفسي كلية للجهاد من أجل الروح في وجه البلادة السائدة والعمى الذي أصاب الطبقة المثقفة... بيد أن المشكلة الاجتماعية لم تنقطع عن إثارة ضميري وخيالي (439)...

موقف برديائف من الشيوعية : بداية، الشيوعية مذهب مادي قُحّ، يحارب الدين، وينكر الخلود، ولا يؤمن بغير الاقتصاد محرِّكاً للتاريخ ومؤثِّراً في حياة الشعوب (440). إلى جانب ذلك فإن الشيوعية تخطئ خطأ فادحاً في اعتبار أن الحرية هي حق المعدة في الغذاء بغير نظر إلى نداءات العقل والضمير (441)... ولذا يكتب برديائف قائلاً: إن كل ما في الفلسفة الشيوعية من زيف وضيق أفق يرجع إلى فشلها في فهم مشكلة الشخصية، وهذا ما يحيل الشيوعية إلى قوة مجرّدة من الإنسانية، معادية للإنسان، فهي تأخذ الجماعة، والجماعة الاشتراكية والطبيعة الاجتماعية، والبروليتاريا، وتجعل منها أصناماً، أما الكائن البشري الحقيقي فإنها تنكره وتنبذه (442).

القهر والضياع في النظرية الشيوعية

ليس القهر مسألة فعل يمارس في الحياة العملية فحسب، ولكنه يدخل في النظرية العالمية، النظرية الشيوعية فهو جزء من تعاليمها. وحين يتحدّث أحد ممثلي الحكومة السوفياتية عن الاضطهاد المناهض للدين، يجيبون عامة بأنه لا وجود لمثل هذا الاضطهاد، وأنهم لا يضطهدون إلا أعداء العامة، ولا تُتضطهد الكنيسة إلا بوصفها ملاذاً للرجعية والحركة المضادة للثورة. بيد أن هذا التفسير الدبلوماسي يناقضه أن الشيوعيين في جميع كتاباتهم التي تعرض وجهة نظرهم العامة وإيمانهم، يطالبون بالنضال المحارب ضد الأديان كافة. وسيقولون إن هذا النضال يتممّ في عالم الأفكار والفكر، وهذا هو الرأي الذي اتخذه ماركس عن القتال ضد الدين غير أن هذا جدل نظري صرف (443).

ويواصل برديائف عرضه لمساوئ الفكر الشيوعي المحطِّم حتى لعقلية الفرد... الشيء المهم حقاً هو أن الشيوعيين الروس يمثلون الحكومة الآن، فالدولة في أيديهم، وهذه الدولة تنتمي إلى مرحلة الدكتاتورية، دكتاتورية النظرة العالمية الشاملة، ديكتاتورية ليست سياسية واقتصادية فحسب، ولكنها عقلية أيضاً، دكتاتورية تستبدِ بالروح والضمير والفكر (444)...

إن برديائف يرى في الشيوعية نوعاً من العبودية والقهر والتعصب، إنها مجرد أفكار مصبوبة في قوالب جامدة، وهذا ضد ذاتية الإنسان... إن الشيوعيين جهلة غير مستنيرين في المسائل الدينية، ولكنهم يخضعون لدوافع تنتمي إلى عالم الأفكار، وتلهمهم عقيدتهم الدينية الخاصة.. إن هناك ميداناً ما برحت الشيوعية فيه متعصبة بلا تغيير، وبلا رحمة ولا تسمح فيه بأية مصالحات كانت. هذا الميدان هو ميدان (النظرة العالمية الشاملة) في الفلسفة، وبالتالي في الدين أيضاً (445). وثمة ملاحظة مهمة ينبغي إدراكها وهي أن التفسير المادي للحياة الذي يعتبر العمود الفقري للنظرية الماركسية، ركّز تركيزاً شديداً على المعنى الاقتصادي – الاجتماعي للاغتراب باعتباره اغتراب عمل. وهذا يفترض أن الحل الماركسي لمشكلة الاغتراب يتحقّق عبر التطبيقات الاقتصادية الماركسية، أي أن الحل المادي للاغتراب هو الحل الوحيد، وبذلك تتجاهل الماركسية المغزى الروحي للاغتراب، الذي تكشف عنه مشكلات المصير .

إن الماركسية هي نوع من الحَطّ من قيمة الإنسان، إنها لا تعطيه أدنى أهمية. فالمهم عند الماركسية المجتمع بأكمله وليس الفرد... يقول برديائف:
الماركسية تضع مشكلة المجتمع، ولكنها لا تضع مشكلة. الإنسان، فالإنسان. في رأيها – وظيفة من وظائف المجتمع، وظيفة (تكتيكية) من وظائف الاقتصاد. المجتمع ظاهرة، أما الإنسان فظاهرة إضافية. وفي مثل هذا الحَطّ من شأن الإنسان تناقض صارخ مع تعاليم ماركس التي تدين كل محاولة للحط من الحياة الإنسانية، ومن الإنسان (446).

ويواصل برديائف انتقاداته للشيوعية.. إن الشيوعية تزعم أنها لم تخلق المجتمع الجديد فحسب، بل إنها خلقت الإنسان الجديد أيضاً، وهم يتحدّثون كثيراً في روسيا السوفياتية عن الإنسان الجديد وعن التكوين الروحي الجديد... غير أن الإنسان الجديد لا يمكن أن يظهر إلا في حالة النظر إلى الإنسان بوصفه القيمة العليا في الحياة. أما إذا عُدّا الإنسان مجرد قالب من الطوب في بناء المجتمع، ولم يكن أكثر من أداة في العملية الاقتصادية، فلا ينبغي أن يتحدث المرء كثيراً حينذاك عن ظهور الإنسان الجديد. بل الأحرى أن يتحدّث عن اختفاء الإنسان، أي عن شدة عملية تجريد الإنسان من إنسانيته. والإنسان في هذه العملية محروم من بُعْد العمق، وقد تحوّل إلى كائن مسطح ذي بعدين اثنين. ولن يوجد الإنسان الجديد إلا إذا كان له ذلك العمق، وكان كائناً روحياً، وإلا فلن يوجد الإنسان، وإنما سيكون مجرد وظيفة من وظائف الجماعة (447). وعندما يقول ماركس (العمل خلق الإنسان) فمعنى ذلك أن العمل هو الذي خلق الإنسان ولم يخلقه الله، وثانياً أن الإنسان بقدر ما هو إنسان يخلق نفسه، وأن إنسانيته نتيجة لنشاطه هو من دون غيره، وثالثاً إن الفرق الذي يميز الإنسان عن الحيوان ليس العقل بل العمل، وأن الإنسان ليس حيواناً مفكراً،

بل هو حيوان عامل، ورابعاً أن ما تتكون منه إنسانية الإنسان ليس العقل، وقد كان إلى ذلك الحين أرفع ما يتصف به الإنسان، وإنما هو العمل (448).

إن الإنسان في نظر ماركس هو في صميم ماهيته كـائن طبيعي له موهبة القدرة على العمل. ويظل عمله (طبيعياً) لأن هـذا العمل يتكوّن من الجهد، أي عملية تحقيق التوافق بين الإنسان والطبيعة (449).

لقد أضاعت الشيوعية الإنسان بتجريدها من إنسانيته، لم تر الشيوعية في الإنسان سوى كائن يعمل من أجل أن يعيش، عندما يكفّ عن العمل يصبح لا وجود له. لقد جردت الشيوعية الإنسان من عمقه الأبدي الداخلي.. فالإنسان في بعده الخاص بالعمق، لا يعد مشاركاً في الزمان فحسب، بل في الأبدية أيضاً .

وإذا كان الإنسان محصوراً كله في عملية الزمان، ولم يكن فيه شيء من الأبدية أو للأبدية، فإن صورة الإنسان صورة الشخصية لا يمكن الاحتفاظ بها. والشيوعية في شكلها الإلحادي المادي تجعل الإنسان تابعاً كله لعملية الزمان، فليس الإنسان إلا وحدة عابرة في سلسلة من اللحظات، وكل لحظة ما هي إلا وسيلة لإنتاج اللحظة التي تليها. وعلى هذا النحو يفقد الإنسان وجوده الباطني، وتتجرد الحياة الإنسانية من مضمونها الإنساني. فالماركسية تكشف عن محنة في النزعة الإنسانية (450). ويقول برديائف: إن الاشتراكية الروسية المادية أضاعت الإنسان حينما كبَّلته وقيَّدته بنظم شديدة التعقيد والإحكام (451).

ويميز بردياىف بين نمطين من الاشتراكية هما : الاشتراكية الجماعية Collective Socialism وهي ترتكز على تفوق وامتياز المجتمع والدولة على الشخص الإنساني المفرد، والاشتراكية الشخصية Socialism Personalist وهي ترتكز على التفوق المطلق للشخص على المجتمع والدولة . في الاشتراكية الجماعية (تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص). أما في الاشتراكية الشخصانية، فإن الدولة (تقدّم الخبز لكل الأشخاص أيضاً، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم) (452). إن السائد في رأي بردياىف هو الشيوعية التي تفقد الإنسان ذاته، إنها شيوعية الاغتراب، فالإنسان في الشيوعية مفقود الحرية .. في الشيوعية الروسية الماركسية أوغلت هذه العملية في تجريد الإنسان من إنسانيته، وهي عملية تحكّمت فيها مجموعة الظروف التي نشأت فيها الشيوعية الروسية . لم تدخل في الشيوعية الروسية تقاليد النزعة الإنسانية الروسية التي تنبع من أصل مسيحي، وإنما النزعة الروسية المضادة للإنسانية، المستمدة من نزعة الدولة

الروسية إلى الحكم المطلق، وهي النزعة التي كانت تنظر دائماً إلى الإنسان على أنه مجرد وسيلة للوصول إلى غاية (453).

إن مأساة الشيوعية هي ضياع الذات الإنسانية.. فقد أحلَّ ماركس الطبقة محل الفرد.. فالطبقة في نظر ماركس هي الأساس الاجتماعي والاقتصادي العقلي وليس الفرد. يقول ماركس في الأيديولوجية الألمانية عن الطبقة إنها تحقّق وجوداً مستقلاً يعلو على الأفراد، بحيث إن هؤلاء الآخرين يجدون أوضاع حياتهم مقدرة مقدماً، ومن هنا فإن طبقتهم هي التي تحدّد لهم مركزهم في الحياة ومقدار ارتقائهم الشخصي، بحيث يصبحون مندرجين تحت هذه الطبقة (454).

ويتابع ماركس حديثه في الإيديولوجية الألمانية فيقول :«(ولا يستطيع الشكل الراهن للمجتمع أن يحقق نظاماً شاملاً إلا عن طريق سلبه للفرد، إذ يصبح (الفرد الشخصي) (فرداً طبقياً)، وتصبح الخصائص المكونة له خصائص كلية شاملة يشترك فيها كل الأفراد الآخرين لطبقته)» (455).

إذاً فالفرد أو الذات عند ماركس هي الإنسان الاجتماعي أو الفرد في صلاته الحقيقية، بالفئات والطبقات والمجتمع إجمالاً (456).

ومن هنا يقرر برديائف أن روح الشيوعية، ودين الشيوعية، وفلسفة الشيوعية هي جميعاً مناهضة للمسيحية وللنزعة الإنسانية على السواء (457).

وبردیائف في مؤلفة عن دوستويفسكي وفي هذا المؤلف يخصّص فصلاً لأسطورة المفتش الأكبر. حيث يعرض هذه العلاقة بين الدين والفلسفة. وقد أراد دوستويفسكي أن يتناول المفتش الأكبر ويوضح كيف أنه يعارض ديانة المسيح، وكأنه يقول إن موقف المفتش الأكبر هو نفسه موقف الشيوعية من الدين المسيحي.. وكما سبق أن أوضحنا فإن بردیائف یرید الدين الروحي.. دين المسيح القائم على الحب والحرية، أما الدين القائم على القهر والعبودية فهو مرفوض عنده، وعلى ذلك يمكن القول إن بردیائف سوف يعارض دين المفتش الأكبر لأنه لا يمثل الدين القلبي أو دين الروح .

يقول بردیائف :« تتنافر حرية الروح الإنسانية مع السعادة. الحرية شيء أرستقراطي ولا توجد إلا من أجل الصفوة المختارة. والمفتش الأكبر يتهم المسيح بأنه قد فرض على الناس حرية تتجاوز قدرتهم، وأنه تصرف على هذا النحو وكأنه لا يحبهم، وبدلاً من أن تستحوذ على الحرية الإنسانية توسعت فيها. أنسيت أن الإنسان يؤثر السكون، بل الموت نفسه على حرية سلبه التمييز بين الخير والشر؟ لا شيء أشد إغراءً للإنسان من حرية وعيه، ولكن لا شيء

أشد إيلاماً منها. وها أنت بدلاً من المبادئ الصلبة التي كان من الممكن أن تهدِّئ الوعي الإنساني مرة واحدة وإلى الأبد. ها أنت ذا لا تبعث إلا ما هو غريب، ملغز، غير محدّد، وبهذا تصرفت وكأنك لم تكن تحب البشرية، ولضمان سعادة البشر فلا بد من أن توضع ضمائرهم في حالة سكون، أعني حرمانهم من حرية الاختيار. فقليل أولئك الذين يمكنهم أن يتحمَّلوا عبء الحرية، والاتجاه صوب ذلك الذي كان يبغي الحب الحر للإنسان » (458).

إن المفتش الأكبر يتحدث بلسان الشيوعية التي ترى في نفسها أنها وجدت لتحل مشكلة الملايين.. إنها تقدم للملايين الحل. فلم تأتِ شيوعية لبضعة آلاف.. ومن أجل حل مشكلة الملايين كان لا بد من القضاء على متاعب البشر، وأهم ما يتعبهم الحرية.. لقد تكفلت الشيوعية بكل شيء وحملت عنهم عبء الحرية في سبيل أن تقدم لهم سبل العيش على الأرض .

إن المفتش الأكبر يعتني بالجماهير التي لا حصر لها كحبات الرمل في البحار التي لا تستطيع احتمال محنة الحرية، وهو يرى أن الإنسان «لا يبحث عن الأدلة بحثه عن المعجزة». وبهذه العبارات يعبّر عن الرأي التافه الذي يذهب إليه عن الطبيعة البشرية، وعن افتقاره للإيمان بالإنسان.. ويستمر في توجيه اللوم إلى المسيح: إنك لم تنزل عن الصليب.. لا لأنك لم تكن تريد الانتصار على الإنسان بمعجزة، وإنما كنت متعطشاً إلى إيمان حر، لا يتولد عن معجزة، إن ما كنت ترغب فيه هو حب إرادي، لا فورات عبيد أمام قوة أفزعتهم مرة واحدة وإلى الأبد.. بيد أنك تقدِّر الناس تقديراً أعلى من اللازم: فهم ليسوا إلا عبيداً حتى وإن كانوا متمردين...». ولأنك تُعلي من قدر الإنسان أكثر من اللازم، فقد تصرّفت من دون رحمة من أجله، وتطلّبت الكثير منه. ولو أنك وضعته وضعاً أدنى لكنت أقل تطلباً، ولكان ذلك أشبه بالحب، أن تفرض عليه عبئاً أخف فهو ضعيف وضيع (459). ذلك أن الأرستقراطية التي يتّسم بها دين المسيح تزعج المفتش الأكبر.. كنت تستطيع أن تفخر بأبناء الحرية هؤلاء، وبحبهم الحر وبالتضحية الحرة الجليلة التي قدموها باسمك. ولكن تذكّر أنهم لم يكونوا سوى بضعة آلاف – وأنهم كانوا آلهة أيضاً – ولكن ماذا عن الآخرين؟ هل من خطئهم، هؤلاء الآخرون البشر الضعفاء، أنهم لم يستطيعوا تحمّل ما يتحمّله الأقوياء؟ أهي خطيئة النفس الضعيفة أنها لا تستطيع احتضان مواهب رهيبة؟ أتراك لم تأت حقاً إلا صوب المختارين ومن أجلهم؟ الهدية من الحرية التي ترهقهم بألوان العذاب. وألا نحب الإنسانية لأننا ندرك في تواضع ما تتصف به من ضعف، ولأننا نريد – في حب – أن نخفّف عن كاهلها ما تنوء به من عبء؟ وهنا يقول المفتش الأكبر للمسيح ما يقوله الاشتراكيون عادة للمسيحيين: «إن الحرية وخبز الأرض إذا تحقق توزيعهما بشيء من الدراية لا يتفقان، لأن الناس لن يعرفوا أبداً تقسيمها في ما بينهم. وسيقتنعون أيضاً بعجزهم عن أن يكونوا

أحراراَ لأنهم ضعفاء، أشرار، صغار، متمردون. وأنت وعدتهم الخبز السماوي: ولكن هل يمكن أن يقارن بخبز الأرض في نظر هذا الجنس البشري الضعيف الشرير إلى الأبد، والجاحد إلى أبد الآبدين؟ وإذا جاءك –باسم الخبز السماوي –ألوف الألوف من الناس، فما مصير الملايين، وعشرات الملايين من الآخرين الذين لم يجدوا في أنفسهم القدرة الكافية على احتقار خبز الأرض باسم خبز السماء؟ أينبغي الاعتقاد بأن عشرات الألوف من الأقوياء والأشداء هم وحدهم الأعزاء عليك، على حين أن ملايين الآخرين الذين لا يحصى عددهم كحبات الرمل في البحار، الضعفاء الذين يعبدونك ينبغي أن يكونوا مجرد أداة للأقوياء والأشداء. أما نحن فإن الضعفاء هم الأعزاء لدينا...» باسم هذا الخبز الأرضي نفسه تثور روح الأرض ضدك، وتتغلّب عليك، وحينئذ يهرع الجميع إليه.. فحيث كان معبدك يرتفع صرح جديد، برج بابل جديد ومخيف». وكانت الاشتراكية الملحدة تتهم المسيحية دائماً بأنها لم تجعل الناس سعداء، وبأنها لم تمنحهم الراحة، ولم تقدم إليهم الطعام. أما الاشتراكية الملحدة فإنها تنادي بالخبز الأرضي، الذي يجتذب ملايين وملايين من البشر، في مضاد دين الخبز السماوي الذي لا يقبل عليه سوى حفنة ضئيلة. ولكن إذا كانت المسيحية لم تجعل الناس سعداء ولم تقدم إليهم الغذاء، فذلك لأنها لم تكن تريد أن تنتهك حرية الروح الإنسانية، ولأنها تخاطب الحرية الإنسانية، ومن هذه الحرية تنتظر تحقيق كلمة المسيح (460). وليس الخطأ في المسيحية، إذا لم تشأ البشرية لهذه الكلمة أن تتحقق، وإذا كانت قد خانت هذه الكلمة. فما ذلك إلا خطأ الإنسان، لا خطأ الإله – الإنسان. أما بالنسبة للاشتراكية الملحدة والمادية، فلا وجود لهذه المشكلة المأساوية: مشكلة الحرية. فهي تنتظر تحقّقها، وتخليص البشرية من تنظيم مادي ومحدد للحياة. وهي تريد أن تقهر الحرية وأن تنزع العنصر اللامعقول من الحياة باسم السعادة، والتخمة والراحة. «وسيصبح الناس سعداء عندما يتخلّون عن حريتهم»، وسنمنحهم سعادة صامتة، متواضعة، السعادة التي تصلح للمخلوقات الضعيفة. أوه! وسنقنعهم في نهاية المطاف بألا يغتروا بأنفسهم، فأنت الذي ربَّيتهم، وأنت الذي علمتهم الغرور ...(461)

لقد انتقد برديائف الماركسية لأنها تضيّع الذات الإنسانية لأنها تعارض روح الإنسان، إنها تقف موقف العداء الصارخ ضد حرية الإنسان، إنها تريد من الإنسان أن يكون إنسان الحشد. يقول برديائف: فإذا كنت أعارض الشيوعية، فما ذلك إلا على أساس حرية الروح، لا لأنني أرغب في الإبقاء على هذا النظام الاجتماعي أو السياسي أو ذاك. لقد عارضت الشيوعية لأنني أومن بالحرية وبالاستقلال النهائي للشخص الإنساني في مواجهة النظم الاجتماعية والسياسية كافة (462).

لقد كبلت الشيوعية الإنسان وحرمته من نعمة الحرية وأقامت من نفسها ديناَ بدلاً من الدين الطبيعي واستباحت في سبيل سيطرتها كافة الأمور من الاعتقالات والتعذيب... وليس أدلّ على ذلك ما قاله الأمين العام للحزب الشيوعي الإسباني في المؤتمر الوطني للحزب سنة 1975: «إن من واجبنا أن نضع حداً لهذا العصر الذي كانت فيه الشيوعية تتصرّف كما لو كانت كنسية لها عقائدها، أو فرقة دينية مغلقة تحسب نفسها مستودع حقائق لا تقبل النقاش أو الجدل، ولها علمها الروحاني الذي يصون نقاءه بالتعذيب والاستشهاد » (463).

وعلى ذلك يقول برديائف: ولم أخف موقفي من الشيوعية، بل شننت حرباً صريحة على روحها أو بالأحرى على عداوتها للروح (464).

موقف الماركسية من الدين

بداية ليس موقف الشيوعية المعادي لكل دين عداء لا هوادة فيه – ظاهرة عرَضية وإنما هو موقف نابع من جوهر النظرة الشيوعية العامة للحياة .

وينشأ الدين في اعتبار الشيوعية من الخوف: فقد شعر الإنسان بضعفه أمام الطبيعة، ثم شعر بضعفه ثانية بإزاء من يستغلونه ويسيطرون عليه من البشر الآخرين، ولهذا فإنه اعتبر هذه القوى آلهة وعبدها. ومن جهة أخرى فإن الموجود البشري وجد تعزية له ومواساة مما يقع عليه من الظلم، وجدهما في الدين، وفي الاعتقاد بقيام عالم آخر بعد الموت، وهي مواساة ما كان له أن يجدها في وضع العبد المُستغل [465].

أما من جانب المستغلين (من اقطاعيين ورأسماليين وغيرهم) فإن الدين في أيديهم أداة ممتازة ليس أفضل منها من أجل السيطرة على الجماهير وكبح جماحها والتأثير فيها: فالدين من جهة، يدعو إلى طاعة المستغلِّين، ومن جهة أخرى هو يحوّل نظر البروليتاريا عن الثورة والتفكير فيها، بوسيلة وعدها بمآل أفضل بعد الموت. هذا عن المستغلين، أما البروليتاريا وهي التي لا تستغل أحداً، فإنها في وضع العبد المستغل [466].

أما من جانب المستغلين (من اقطاعيين ورأسماليين وغيرهم) فإن الدين في أيديهم أداة ممتازة ليس أفضل منها من أجل السيطرة على الجماهير وكبح جماحها والتأثير فيها: فالدين من جهة، يدعو إلى طاعة المستغلين، ومن جهة أخرى فهو يحول نظر البروليتاريا عن الثورة والتفكير فيها، بوسيلة وعدها بمآل أفضل بعد الموت. هذا عن المستغلين، أما البروليتاريا وهي التي لا تستغل أحد، فإنها لا حاجة بها إلى الدين [467].

لقد رأى ماركس في الدين نوعاً من العبودية وهو يريد الحرية للإنسان. أن يتحرر الإنسان من كل ما يقّيده، أن يتحرر من كل ما هو لا معقول، والدين أمور لا عقلانية وعلى ذلك فلا بد من التحرر منها .

لقد كان ماركس يعد الدين في الأصل، انعكاساً في عقل الإنسان لعلو القوى الطبيعية. كان الإنسان البدائي الذي عليه أن يواجه مخاطر الطبيعة يفترض وجود قوى فوق طبيعته مسؤولة عن تقلبات الحياة. وكان يسعى إلى استرضاء هذه القوى بمساعدة القرابين والصلوات،و يتصور أن هذه القوى كائنات قادرة على التأثير في حياته تأثيراً طيباً أو تأثيراً سيئاً .

وقد تعدّلت الفكرة عن الدين مع تطور المعرفة وتعاظم الانتصارات العلمية التي حققها الإنسان، والتي أدت إلى انحسار الذعر الذي كانت توحي به الطبيعة. فالتهديد الأساسي لأمن الإنسان أصبح إذاً نابعاً من القوى الاجتماعية، وحل العجز الذي كان يستشعره الإنسان في مواجهة القوى الطبيعة، عجز عن مواجهة القوى الاقتصادية والاجتماعية التي تخضع بدورها لرقابته وتحكّمه.

ويعبر أنجلز عن هذه الفكرة بالطريقة الآتية: كل دين ما هو إلا انعكاس خيالي في عقل الإنسان للقوى الخارجية التي تسيطر على وجوده اليومي، انعكاس تأخذ فيه القوى الأرضية عقل الإنسان للقوى الخارجية التي تسيطر على وجوده اليومي، انعكاس تأخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية.. ولكن سرعان ما تدخل قوى اجتماعية إلى جانب القوى الطبيعية لتقف في وجه الإنسان، وتبدو بنفس الغرابة ونفس الغموض، وتسيطر بنفس الضرورة التي تبدو بها سيطرة قوى الطبيعة نفسها (468).

ومن هنا نجد الشخصيات الخيالية التي لم تكن تعكس في البداية إلا قوى الطبيعة الغامضة، تجد سنداً اجتماعياً فتصبح ممثلة لقوى تاريخية.. رأينا في مناسبات عدة كيف أن الإنسان في المجتمع البورجوازي المعاصر خاضع لعلاقات اقتصادية من خلق الإنسان نفسه، ولوسائل إنتاج ناتجة بدورها عن الإنسان كما لو كانت نابعة عن قوة غريبة. فالأساس الواقعي لنشاط الانعكاس الديني موجود إذن ومعه الانعكاس الديني نفسه (469).

فالنظرية الماركسية ترى أصل الدين في الخاصية المسيطرة للحقيقة الخارجية، حقيقة كانت تعكس في البداية القوى الطبيعية ثم بالتدريج القوى الاجتماعية التي يشعر الإنسان وهو أمامها بأنه ضعيف أعزل عاجز. ولكننا نستشعر الحاجة إلى تفسير مكمل لغموض وتركيز هذا الفكر الديني، لماذا مثلاً يتجه الإنسان عندما يحسّ بعجزه إلى تشخيص القوى الخارجية ثم إلى التفكير الماركسي الذي يتطرّف عند التشديد على الطابع الانعكاسي للدين، وتجاهل النشاط النفسي الذي يبدو مقصوراً على الإنسان، إذ لم يكن لدى الإنسان مبدأ إيجابي، وإذا لم تكن حياته النفسية سوى انعكاس سلبي للعالم، فقد أمكننا تصور قدرته على إكمال ضعفه أمام قوى الطبيعة والقوى الاجتماعية بواسطة خلق الدين. لذا يبدو لنا أن دراسة العوامل الذاتية التي تحدد الطابع الديني ضرورة حتى نستطيع إتمام هذا الوصف للقوى الخارجية التي تسوق الإنسان إلى طلب مساعدتها، وهو ما تحاول نظرية فرويد القيام به (470).

لقد وقفت الشيوعية موقف العداء الكامل... لقد قال ماركس: إن الدين أفيون الشعوب، وهي عبارة اتخذت معنى محدداً كل التحديد في روسيا الحالية. كان ماركس يعتقد أننا لكي نحرر الطبقة العاملة-وبالتالي الجنس البشري كله – فلا بد أن ننتزع الشعور الديني من القلب الإنساني، فيقول: «ليست حرية الضمير هي ما نريده، ولكن تحرر الضمير من الخرافة الدينية». والعقائد الدينية تعكس العبودية الإنسانية لقوى الطبيعة العنصرية ولقوى المجتمع اللامعقولة، وهذه

العقائد تظل موجودة إلى أن يتغلب الإنسان أي الإنسان، الاجتماعي، أخيراَ، على القوى العنصرية اللامعقولة التي تحيط بالأسرار (471).

ويرى ماركس أنه كلما كان الإنسان ضعيفاً ومستعبداً ومُذَلاً فإنه يحاول أن يلجأ إلى الدين وفي الدين يضع الإنسان كل آماله في الله. فإذا كان الإنسان فقيراً فإن إلهه سيكون غنياً، وإذا كان هو ضعيف فإن إلهه سيكون قوياً جباراً .

لقد عمل الدين على إفقار الإنسان وتجريده، وهكذا أصبح للإنسان الفقير إله غني، وانتقلت ثروة الإنسان كلها إلى الله، وعهد بها إليه. والاعتقاد في الله تعبير عن ضعف الإنسان وفقره وعبوديته. أما الإنسان القوي الغني الحر، فلا حاجة به إلى الله، فكل ما هو أسمى يجده في نفسه .

ومن هذا استخلص ماركس هذه النتيجة وهي، أن الاعتقاد في الله يُبقي البروليتاريا في العبودية والفقر والامتهان. والعقائد الدينية تمنح الإنسان عزاء وهمياً خيالياً، إذ تحول النصر إلى مجال غير حقيقي، ومن ثم كانت عائقاً للنصر والتحرير الحقيقيين (472).

وعلى ذلك نقول أن الإنسان هو الذي يصنع الدين إنه يخلق عالمه المفقود أو عالمه المثالي، ويأمل بينه وبين ذاته الوصول إليه. بينما الإنسان الذي يتمكن من أن يحقق كل آماله وطموحاته في هذا العالم الأرضي فليس بحاجة إلى الدين. لقد عبر دوستويفسكي عن ذلك أبلغ تعبير في أسطورة المفتش الأكبر، حينما قرر اعتقال المسيح، فقد رأى أنه مفسد للشعب وليسوا في حاجة إلى هذا المسيح لأنه هو أي – المفتش الأكبر استطاع أن يحقق كل شيء على الأرض. لقد قرر المسيح أن يظهر لحظة للناس المعذبين المتألمين.. وقد هبط إلى الأرض مسترقاً الخطى متحاشياً مظاهر العظمة، ومع ذلك فإن من الغريب أن الجميع عرفوه.. يقول دستويفسكي: وقد ظهر الرب خفية من دون ضوضاء، ولكن الأمر الغريب هو أن جميع الناس سرعان ما عرفوه، وها هنا مادة لأجمل أجزاء القصيدة: لماذا عرفه الناس جميعاً؟ لقد انجذب إليه الجمهور بقوة لا تقاوَم، وأحاط به، واحتشد حوله، وتابع خطواته. فسار هو بين الجمهور صامتاً وهو يبتسم ابتسامة عطف لا نهاية له. إن شمس المحبة تتقد في قلبه ومن عينيه تنساب أشعة الضياء والتنوير.. وتعالت الصيحات من كل جانب تقول في حماسة: «إنه هو، إنه هو، لا يمكن إلا أن يكون إياه». ووقف في الساحة أمام كتدرائية إشبيلية لحظة كان يؤتى إلى المعبد، بين عبرات الحضور، بتابوت أبيض صغير مفتوح يرقد فيه جثمان بنيته في السابعة من عمرها، البنت الوحيدة لرجل من عيون سكان المدينة، إن الطفلة مغطاة بالأزهار. صاح الجمهور يقول للأم المحزونة: «سيحيي لك ابنتك».. فألقى على

جثمان البنية نظر تفيض بالعطف، وتحركت شفتاه في رفق تقولان مرة أخرى: قومي يا طليثا. فما إن نطق بهذه الكلمات حتى انتصبت الطفلة في التابوت.. اضطرب الجمهور وصاح وبكى. وفي تلك اللحظة نفسها ظهر الكاردينال المفتش الأكبر في الساحة أمام الكاتدرائية... وعلى مسافة منه يتبعه معاونوه العابسون وعبيده وحرس (القداسة)، وقف الكاردينال أمام الجمهور وتأمله من بعيد. لقد رأى كل شيء، رأى التابوت عند قدمي المسيح، ورأى البنية تبعث حية، فأظلم وجهه واكفهر .

وهذا هو يشير إلى المسيح بسبابته أو يأمر الحرس بأن يقتلوه. إن هذا الرجل الذي عرف كيف يروّض شعباً مرتجفاً وأن يخضعه لجميع إرادته يبلغ من القوةأن الجمهور سرعان ما أسرع يبتعد أمام الحرس، فإذا بهؤلاء، وسط صمت الموت الذي خيّم على حين فجأة، يضعون أيديهم على المسيح ويقتادونه. وسجد الجمهور بحركة واحدة أمام المفتش الأكبر الذي بارك الجمهور صامتاً وانصرف (473).

إن المفتش الأكبر ضد دين القلب والروح، إنه يؤمن بما يفعله إنه يرى أن عقيدته الأرضية أقصد الشيوعية هي الدين الحقيقي... لقد أوضح للجمهور أنه أقوى من سلطة الدين الطبيعي، دين المسيح، فبرغم أن الناس عرفوا أنه المسيح، لكن عندما أتى المتفش الأكبر لم يستطع أن يعدهم بآمال وأحلام ويقدم لهم المعجزات، وهم في الحقيقة ليسوا في حاجة لمثل تلك الأمور. لقد أراد دوستويفسكي أن يقول لنا إن الشيوعية قد أصبحت دين الجمهور بدلاً من دين المسيح. وعلى ذلك وجدنا ماركس يوجّه انتقاده الذي لا هوادة فيه إلى الدين باعتبار أن النقد الديني هو السبيل ليقظة الإنسان .

لقد كتب ماركس قائلاً: إن أساس النقد الديني هو هذا. إن الإنسان هو الذي يصنع الدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان. إن الدين في الحقيقة هو شعور الإنسان (وعاطفته الخاصة به) الذي إما أنه لم يعثر عليه بعد، وإما أنه قد ضيّعه من جديد. بيد أن الإنسان ليس كائناً مجرداً، خارجياً بالنسبة إلى العالم الواقعي. إن الإنسان هو عالم الإنسان، هو الدولة هو المجتمع. فهذه الدولة، وهذا المجتمع ينتجان الدين شعوراً ضالاً بالعالم، لأنهما يشكلان هما أيضاً، عالماً زائفاً. إن الدين هو نظرية هذا العالم العامة، هو خلاصته الموسوعية ومنطقه في صورة شعبية، ونقطة شرفه الروحية، وحماسته، وجزاؤه الأخلاقي.. إنه تحقيق الماهية البشرية تحقيقاً خيالياً، لأنه ليس للماهية البشرية واقع حقيقي. إذاً فإن النضال ضد الدين هو بالتالي وبشكل غير مباشر النضال ضد هذا العالم الذي يشكّل الدين عبيره الروحي (474).

والشيوعية في مهاجمتها للدين تهاجم الاغتراب وتَشَيؤ الإنسان.. فالإنسان عندما يخترع لذاته الدين فهذا دليل على ضياع الذات، ودليل على تموضع الذات في عالم الأشياء، ومن ثم يفقد الإنسان ذاته الحقيقية. لقد كان كل اهتمام ماركس هو إعادة الذات المفقودة للإنسان، أو إعادة الشكل، المقلوب للإنسان. بالدين يصبح الإنسان مشوهاً لأنه يصبح كائناً بلا ذات وبنقد الدين وبالتخلص من أسطورة الدين تعود الذات للإنسان، ويصبح قادراً على تحقيق ذاته في العالم الموضوعي .

الحقيقة أن الوعي هو الوعي الذاتي للإنسان الذي لم يكتسب ذاته بعد، أو خسرها من جديد. نقول (ذاته) ونضعها هنا في علاقتها الاجتماعية والدنيوية .

إن الدين لا يعني بالنسبة لماركس مجرد (موضعة) للجوهر الإنساني، بل هو (تشيؤ) بمعنى (الاغتراب الذاتي). الدين هو عالم (مقلوب). وهذا القلب سيحدث بالضرورة ما دام الجوهر الإنساني مفتقراً، كجوهر، إلى عالم حقيقي. لهذا السبب فإن النضال ضد الدين الأخروي هو بصورة غير مباشرة نضال ضد ذاك العالم الدنيوي. فالبؤس الديني (أي البؤس بالمعنى الديني) هو في آن معاً تعبير عن البؤس الواقعي... واحتجاج ضده . «(الدين هو عالم لا قلب له، وروح أوضاع بلا روح، والشمس الوهمية التي تدور حول الإنسان، ما دام لا يدور حول ذاته) » (475).

ويهاجم لبنين الدين فيقول «(الدين جانب من جوانب الاضطهاد الروحي الذي يقع في كل مكان على الجماهير التي حُكم عليها بالكدح الأبدي – من أجل الآخرين - وذلك بسبب حاجتها وعزلتها. وهناك تعريف آخر : «(الدين نوع من المسكر «البراندي» الروحي الذي يغرق فيه عبيد رأس المال صورة إنسانيتهم وطلبهم لنوع من الحيـاة الإنسانية المحترمة) (476).

وإذا كان ماركس أو لينين يهاجمون الدين بشكل ثوروي فإن بليخانوف كان أقل في ثورته، ورأى أن مهاجمة الدين لا بد أن تتم في الوعي.. فتغير الوعي سيوصلنا إلى الهدف المنشود .

إن المسألة بالنسبة لبليخانوف هي مسألة تغيير في الوعي أولاً، أي إنها مسألة علمية وفلسفية، وضد هذا الرأي أعلن أنصار لينين النضال الثوروي الطبقي (477).

وإذا تساءلنا مثلاً: هل يمكن أن يكون المرء شيوعياً، وعضواً في الحزب، وأن يكون في الوقت نفسه مسيحياً مؤمناً؟

يقدم لنا برديائف الإجابة: لا يقبل الشيوعيون أن يكون الدين مسألة خاصة لا تتعلّق إلا بالضمير الفردي. وعلى النقيض من ذلك، يعدّون الدين مسألة اجتماعية من أعم المسائل.. ولم يكن ماركس نفسه يستطيع – بعد أن وصف الدين بأنه أفيون الشعوب، وبأنه أكبر عقبة في سبيل ضمان الحرية للطبقة العامة وللإنسانية – لم يكن يستطيع النظر إلى الدين بوصفه من الشؤون الخاصة. مشكلة الدين تدخل إذن في النضال الاجتماعي، والشيوعية الروسية تستنتج استنباطاً منطقياً متطرفاً من وجهة نظر ماركس عن الدين (478). إنه ينبغي على كل عضو من أعضاء الحزب الشيوعي أن يكون ملحداً، وأن يقول بالدعاية المناهضة للدين، ومطلوب من أعضاء الحزب أن يقطعوا كل صلة لهم أياً كانت بالكنيسة (479)...

إن الشيوعية تعامل رجال الدين وكل من له صلة بالنواحي الدينية معاملة سيئة قذرة، إنها معاملة لا إنسانية. فالقساوسة مرغمون على العيش في ظروف لا إنسانية، فهم محرومون من أبسط الحقوق الإنسانية الأولية، إنهم طبقة (المنبوذين) في الاتحاد السوفياتي. ومن المنشود بوضوح وضع رجال الدين في مركز لا يسمح لهم بالوجود.. والشيوعيون الذين يتردّدون على الكنيسة طردون من الحزب. والموظفون السوفيات يُفصلون من وظائفهم إذا ارتادوا الكنيسة (480).

ويرى برديائف: إن الحكومة الشيوعية –وهي حكومة لا محدودة – تستمد قوتها الدافعة من كراهيتها للمسيحية التي ترى فيها سبب العبودية والاستغلال وعتمة العقل (481).

بيد أن ماركس – في ما يرى برديائف – لم يستطع أن يقضي تماماً على كل حاجة دينية لدى الإنسان بدليل أنه نادى بديانة جديدة أراد بها أن يشبع حاجة العامة إلى الإيمان، وتلك هي (ديانة البروليتاريا) (أو الطبقة العاملة). والواقع أن ماركس قد خلع على (البروليتاريا) صفات المخلّص أو المسيح المنتظر، كما أنه قد أضفى عليها في كثير من الأحيان صفات شعب الله المختار، وكأنما هي إسرائيل الجديدة، أو كأن ماركس باهتدائه إلى (الطبقة العاملة) قد عثر على الرافعة التي تمكّنه من رفع العالم كله إلى أعلى علّيين. وهكذا ترددت في فلسفة ماركس التاريخية أصداء الوعي العبري القديم، فظهرت لديه أحلام المدينة الفاضلة وأوهام الفردوس الأرضي المنشود، وكأن فلسفة التاريخ عنده قد أرادت أن تستحيل في نهاية الأمر إلى صورة وضعية من صور اللاهوت، أو كان رجاء الحياة الأبدية قد شاء أن يتحقّق في صميم العالم الحاضر.حقاً إن (التعالي) هنا لا يخرج عن كونه ضرباً من التحرر الشامل الذي يصبح الإنسان معه مالكاً لزمام نفسه تماماً، ولكنه على كل حال (تعالٍ) مثالي

تكمن وراءه تلك الحاجة البشرية الملحّة إلى تجاوز الطبيعة والعلو على الإنسان (482).

الماركسية باعتبارها عقيدة دينية

يقول كرونو: يمكن اعتبار الشيوعية، نوعاً جديداً من اللاهوت الاجتماعي، له كتبه المقدسة وأنبياؤه ورسله، وجنته (483). والحقيقة أن الشيوعية إذ تنتقد وتش حربها الشعواء على الدين فذلك من أجل أن تصبح هي الدين الجديد، وإذا كانت المسيحية تَعِدُ الناس بالفردوس في الآخرة، فإن الشيوعية كلاهوت دنيوي تعد الناس بالجنة على الأرض .

يكتب برديائف قائلاً: إذا كانت الماركسية في لهفة على غايتها المزعومة لتحرير الإنسانية من عبوديتها الاقتصادية، فأنا إذاً ماركسي. ولا أستطيع أن أقبل مطلقاً أية إحالة خارجية للضمير الشخصي، أي تحويله إلى ما هو جماعي، ذلك أن الضمير داخل الإنسان، وفي أعمق أعماق حريته حيث يدخل في علاقة مع الله. أما «الضمير الجماعي» فهو نفسه تعبير أسطوري عن حالة يجتاز فيها الإنسان عملية من التغرب الذاتي يفقد فيها مركز وجوده الحقيقي. وربما كان ذلك علة ما في الشيوعية من طابع ديني، لا لأنها ورثت في الواقع كثيراً من الأفكار والتقاليد الدينية، والمسيحية، ولكن لأنها تملك خصائص نفسية معينة تصلح لأن تكون بديلاً عن الدين (484).

والشيوعية بدفاعها عن الطبقة، والمجتمع، والدولة، وغيرها من مفاهيم الشيوعية فإنها بذلك تنشئ ديناً، ففي اللحظة التي تعادي فيها الدين السماوي، فإنها ما تلبث أن تقيم للإنسان ديناً أرضياً، وبدل أن كانت آمال الإنسان في العالم العلوي جعلته يأمل ويتمنى في هذا العالم الأرضي .

ولا مراء في أن عبادة ما هو جماعي ظاهرة دينية، أو نوع من الوثنية شبيه بالقومية والعنصرية والرأسمالية، وما شاكل.. غير أن الشيوعية تبدو لي أمراً لا سبيل إلى دحضه باعتبارها نقداً وحكماً على المجتمع الرأسمالي البروليتاري بكل امتيازاته ومصالحه، كما أنني أنظر إلى جميع المحاولات التي ترمي إلى تنفيذ الشيوعية، وتقوم على أساس الافتراضات التي يُبنى عليها ذلك المجتمع باعتبارها محاولات متهافتة غير مقنعة، ولا غناء فيها (485). إن الشيوعية اعتناق لعقيدة محددة عقدة مضادة للمسيحية (486). لتتحول هي نفسها – الشيوعية – إلى عقيدة بديلة .

وفي الاشتراكية الروسية تتجلى بوجه خاص هذه الطبيعة الدينية للاشتراكية.. فلم تعد الاشتراكية الثورية في روسيا أبـداً على أنها شكل عابر من أشكال التنظيم الاقتصادي والسياسي للمجتمع، وإنما عُدّت دائماً بوصفها حالة نهائية مطلقة، وحلاً لمصائر الإنسانية، واقتراباً من تأسيس ملكوت الله على الأرض (487).

والاشتراكية من حيث هي عنصر أبدي، الاشتراكية المتكاملة التي تحلّ مصير المجتمع الإنساني، ينبغي ألا تستوعب داخل هذا التنظيم المادي الاقتصادي أو ذاك. الاشتراكية مظهر من مظاهر الروح، وهي تدّعي الانشغال بالأمور النهائية، لا قبل – النهائية، وتريد أن تكون ديناً جديداً، وأن تلبي احتياجات الإنسان الدينية .

وهي لا تبغي الحلول مكان الرأسمالية، بل على العكس هي جسد الجسد، ودم الدم للرأسمالية. وإنما تريد الاشتراكية أن تحل محل المسيحية، وأن تفعل ذلك بنفسها (488).

لنكن واثقين تماماً من أن ما هدفت إليه الشيوعية أن تكون الدين البديل للمسيحية.. إنها كالمسيحية مشبعة بالروح المسياوية، وتزعم أنها تحمل النبأ الطيب الذي يبشر بإنسانية تخلّصت من تعاستها وشقاوتها. ولم يكن دوستويفسكي يعرف ماركس، ولم تتمثّل أمام عينيه الأشكال النظرية الأكثر كمالاً من الاشتراكية، فلم يكن يعرف في الواقع سوى الاشتراكية الفرنسية. ولكن استطـاع بنوع من البصيرة العبقرية، أن يستشف في الاشتراكية كـل ما لا بد أن يتحقق عند كارل ماركس وفي كل حركة ترتبط به (489).

والدين الاشتراكي يعبر عن نفسه في هذه الكلمات التي أعلنها المفتش الأكبر: سيكون الجميع سعداء. ملايين الكائنات البشرية... «سنجعلهم يعملون أما في أوقات فراغهم، فسوف ننظم وجودهم كلعبة للأطفال، بأناشيد طفولية، وسنبيح لهم حتى الخطيئة.. فهم ضعفاء إلى أقصى حد، مجردين من السلاح...». «سوف نمنحهم سعادة المخلوقات الهزلية، كما هم تماماً...». ويقول الدين الاشتراكي أيضاً لدين المسيح: «أنت تزهو بأفرادك من الصفوة، ولكنك لا تملك إلا هؤلاء المصطفين، أما نحن فإننا نحمل الغذاء للكائنات جميعاً.. ولن يأتي معنا إلا السعداء وسنقنعهم بأنهم لن يكونوا أحراراً، إلا إذا تنازلوا عن حريتهم» إن دين الحب السماوي دين أرستقراطي. دين المصطفين، «عشرات الآلاف من العظماء الأقوياء».أما دين «ملايين الآخرين، الضعفاء الذين لا حصر لهم، كحبات الرمل في البحار». فهذا هو دين الخبز

الأرضي. إنه يكتب على رايته: «أطعموهم ثم اطلبوا منهم بعد ذلك – لا قبل ذلك – أن يكونوا فضلاء » (490).

الفصل السادس

جدل الحب والدين

رحلة الحب والجمال عند كيركجارد ..

لقد تبيّن لنا مما سبق أن هناك تعارضاً حقيقياً وواضحاً بين «الخارج» و«الداخل»... بين داخله، أي النواحي النفسية، وبين مظهره الفسيولوجي. هذا التنافر انعكس على كل أفعاله. وقد حاول كيركجارد أن يوجد حلاً للتنافر والتناقض عن طريق القفزات. والتنافر بين تكوينه الجسدي والروح المشتعلة في داخله طبعت ذاته بطابع الاكتئاب وبالتالي وجد العزاء في الوحدة (ناهيك عن تأثير الأب).

لقد كانت صحته عليلة وتكوينه الجسدي شائه لدرجة أنه بشع المنظر قميء القامة، صوته كله نشاز لدرجة أنه يشبه نعيب الغربان، إحدى ساقيه أطول من الأخرى... إنه شخص محروم من محاسن الهيئة... لذا كان لا بد أن يشعر بالسأم والاكتئاب ويشعر أن باب السعادة أوصد أمامه.. لذا لم يكن أمامه إلا ذاته المتوقدة، وذكاؤه الحاد، وقريحته المتوقدة، تلك الذات عليها أن تقوم برد الفعل المضاد. رد الفعل كان بمثابة القفزة مثل خطواته. فقد وصف نفسه قائلاً: «إنني أشبه بحيوان الكنجارو » (491).

إنه يسير على شكل قفزات والتالي فإن فكره كله اتسم بتلك القفزات.. من المعقول إلى اللامعقول. لقد حوت ذاتية كيركجارد التناقض بعينه بين نواحيه الجسدية المشوَّهة وعقليته المتوقدة، إنه يملك ذاتية خصبة لديها القدرة على أن تدافع... أن ينتقل من الجانب الحسّي للحياة، وهو أمر معقول ومقبول، إلى لا معقولية الوجود. فقد أتاح له ذهنه وذاته الخصبة إحداث التلاؤم لا بالشكل المنطقي ولكن بشكل لا منطقي .

يصف كيركجارد ذاته في اليوميات ليعبر عن ذلك التناقض بقوله: «لقد كنت رقيقاً يعتريني الضعف والحاجة.. لقد كنت محروماً إلى حد ما من كل الشروط

اللازمة والواجبة لكي أمارس وأعيش حياة عادية مع الآخرين من أقراني الأطفال، أو أن أنشأ كرجل مكتمل إذا ما قورنت بغيري من الناس، فأنا سوداوي الطبع، يلفني البؤس بشكل مرعب.. لكن رغم كل ذلك فإن شيئاً واحداً كنت أمتلكه وأعرف أني أمتلكه، ذهناً لمّاحاً جعلني قادراً على الدفاع عن نفسي، وفي طفولتي كنت أعي قدرتي على حضور الذهن، وأعرف أن تلك الميزة هي ملجأي وملاذي في صراعي مع أقراني وهم يفوقونني قوة ومقدرة ...» (492).

وهذه السمات التي عرضناها لكيركجارد أوضحت لنا فقره الشديد في خبرات وتجارب واقعية محسوسة وتفاعل فعلي مباشر مع الآخرين في مستوى الحياة اليومية وبالتالي امتلأت ذاته بمزيد من الصراع والتناقض وكان عليه أن يقوم بتوحيد التناقضات وإنهاء الصراعات، وربما كان يعي أن ذلك لن يتم إلا بالقفزات.. ولذا اتسمت الحياة لديه بأنها عبارة عن قفزات قفزها هو، ولكن كانت كلها لا معقولة وبعيدة عن الواقع. لذا فلنرَ مراحل الحياة عند كيركجارد وكيف سار فيها، وكيف يصل لحل التناقض أو كيف أمكنه العبور من المعقول إلى اللامعقول .

وحياة الإنسان عند كيركجارد تمضي في رحلة ثالوثية يمكن تسميتها المدرج.. الخطوة الأولى هي المدرج الحسي، والخطوة الثانية هي المدرج الأخلاقي، والخطوة الثالثة هي المدرج الديني.. فحياة الإنسان تمر في المراحل الثلاث، فالفرد يتجه إلى نسيج حياته في شكل أغنى وأعمق وذا قيمة ماراً من المرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية ثم في النهاية المرحلة الدينية (493).

والمرحلة الحسّية عند كيركجارد يمكن اعتبارها الثورة على الدين.. الثورة على الدين المسيحي.. فاللذة الحسية والشهوانية لا تتفق مع الحياة الدينية... والمرحلة الحسية نجد فيها الفرد على اتصال والتصاق كاملين مع الطبيعة والمحسوسات، إنه الباحث دوماً عن رغباته الحسية والشهوانية .

ويختار كيركجارد من موسيقى موتسارت مؤلفات ثلاثة تمثل في رأيه المعبر الحقيقي عن هذه المرحلة هذه المؤلفات هي: زواج فيجارو، والناي السحري، ودون جيوفاني.. وهذه الأعمال تمثل أطواراً تمر بها المرحلة الحسية، ولكن ما يظهر إلى الواقع هو المرحلة الثالثة (دون جيوفاني) فهذه الموسيقى نجسِّد عن الحالة الحسية أروع تجسيد .

والمرحلة الأولى من المرحلة الحسية (زواج فيجارو) (494) تمثله شخصية الغلام شربينو. وما تمثله الشخصية ليس فرداً بذاته، فهو لا يوجد وجوداً حقيقياً،

لأن ما يظهر على الأرض الواقع الملموس هو شخصية الدون جوان (المرحلة الثالثة) ولكن في هذه المرحلة نجدها شبه هلامية أي غير متميزة. فالناحية الشهوانية موجودة ومستيقظة لكنها لم تبرح مكانها... إنها الشهوة في حالة سكون. إنها الشهوة بلا استمتاع، إنها شهوة سوداوية ساكنة (495).

الرغبة في رحلة الاستكشاف والاستمتاع

الرغبة في هذه المرحلة على حد تعبير كيركجارد «الرغبة في حالة حلم » (496). فهي تحلم بأن تحقق وتشعر بالسعادة بدلاً من الشقاء، أيضاً تتسم تلك المرحلة باحتوائها على التناقض، فالرغبة مالكة لموضوعها، ولكنها في الوقت نفسه ليست متميزة عنها.. وهنا المتعة والألم معاً.. يقرر كيركجارد «يكمن التناقض في ذلك الطور، لأن الرغبة غير محددة وغير منفصلة عن موضوعها، فموضوع الرغبة كامن بداخلها بطريقة مخنثة، وهذا شبيه بالنبات. فأجزاء الذكورة والأنوثة موجودة معاً، بمعنى آخر الرغبة وموضوعها يجتمعان ولذا يشكلان جنساً يتسم بالمحايدة وليس التحديد ...» (497).

وبعد الحلم تنتقل الرغبة إلى لحظة الاستيقاظ، وعندما تستيقظ الرغبة فإن موضوعها يبدأ في الظهور ويشبّه كيركجارد الرغبة وموضوعها مثل التوأمين.. إن الرغبة وموضوعها مثل التوأمين لا يسبق أحدهما الآخر في الميلاد (498) ، وما يهمنا هي لحظة انفصال الرغبة عن موضوعها. وعندما يحدث ذلك الانفصال بين الرغبة وموضوعها تندفع الرغبة خارج سكونها المادي ومن هنا تتشتَّت الرغبة في اتجاهات عدة (499)..

وأهم ما يميز الرغبة في تلك المرحلة هي رحلة الاستكشاف.. الرغبة تميل للاستكشاف فالاستكشاف نبضها وحياتهاونشاطها. ورحلة الاستكشاف نلاحظ فيها أن الرغبة لا تقف عند موضوع معين، وإنما هي تكتشف كل ما هو متعدد، وعليها أن تجد موضوعها.. رحلة الاستكشاف يعني استيقاظ الوعي، لكن أيضاً يعني أن الرغبة لم تتكيَّف مع الموضوعات المتعددة (500).

ولا يمكننا القول إن الرغبة حددت ما ترغبه لا يمكننا قول ذلك فإذا ما قلنا ذلك انتقلت صفة الاستكشاف. فالرغبة في هذه المرحلة تبحث عن موضوعها.. عن الموضوع الذي يمكنها أن ترغب فيه.. إن المطلوب من الرغبة أن تحدد ذاتها.. وتحديد ذاتها يتم عن طريق تحديد موضوع رغبتها لا أن تتشتت وسط الموضوعات المتعددة. وهذا ما سيحدث في المرحلة الثالثة .

وقد وضح لنا مما سبق أن كيركجارد أعجب بموتسارت إعجاباً غير عادي حتى كاد يقدّسه.. ولذا كان كتاب كيركجارد عن أوبرا موتسارت (دون جيوفاني).. لقد تملّكتني هذه الأوبرا بشكل شيطاني حتى إنني أشعر، أن دون جوان يدفعني إلى خارج ليل الدير الهادئ (501)...

في هذه الأوبرا الرغبة تتطوّر وتعرف موضوعها. وإذا أردنا أن نتحدث باللغة الهيجلية لقلنا إن المرحلة الثالثة بمثابة المركب للمرحلتين الأولى والثانية .

فالرغبة في الطور الأول كانت متّحدة مع موضوعها، إنها في حالة حلم. والرغبة في الطور الثاني بدأت في التمايز، وهي ترغب في الموضوع الجزئي، لكن تجده في صور متعددة .

أما الرغبة في الطور الثالث، فإن الرغبة انفصلت تماماً عن موضوعها وقد تحددت بطريقة مطلقة في الجزئي. ولذا نقول عنها إنها مركّب من المرحلتين السابقتين .

محاولة لفهم شخصية الدون جوان

هناك أمران لا بد من تذكّرهما عندما نمعن النظر في أسطورة «دون جوان». أولهما أن الأسطورة بشكلها المعروف وليدة المسرح، وثانيهما أن العناصر التي تبقى وتتكرّر في كل التأويلات والمعالجات المختلفة للأسطورة هي ثلاثة: دون جوان نفسه المخادع الشبق، والنساء المخدوعات، والموت المنتقم... والمطاردة الغرامية تقدم لنا أثناء حدوثها بإيقاع عاجل لا مفر منه لكون المسرحية ذات بداية ونهاية في رمز محدد على خشبة المسرح. وهذا التعجيل لإيقاع الإغواء والمخادعة يؤدي بدوره إلى تشكيل شخصية دون جوان نفسه تشكيلاً خاصاً. فهو صياد القلوب الذي يعتمد على حيله البلاغية وفطنته الذكية لكي يدرك هدفه في أسرع وقت ممكن، ولا يكاد يدع لنفسه فرصة التمتع بما استطاع أن يدركه من نصر غرامي حتى يأخذ في الالتفات إلى هدف آخر وإلى مطاردة جديدة. فهو يملُّ الانتظار ويضيق به صدره إذا وجد ما يعرقل تقدمه. ونتيجة هذا القلق المستمر كان يلجأ باستمرار لحيل اللباقة وحسن التخلص الذكي، فكان العقل يأخذ في السيطرة على عواطفه، إنه ليس العقل الحكيم الوازن للأمور وما يترتب عليها من عواقب، وإنما سرعة البديهة التي لا تتورع عن استخدام الكذب والخداع لإدراك هدفها من إغواء أو هجر سريع (502).

ولا يقتصر (دون جوان) على أن يحظى بالنجاح عند الفتيات، بل إنه يجعلهن أيضاً سعيدات، وهو يسبب شقاءهن: أمر غريب، ومع ذلك فهذا ما يرغبن به، وإن كل فتاة لا تتمنى أن تغدو تعيسة بمقابل أن تكون سعيدة ولو مرة واحدة مع (دون جوان)، ستكون فتاة بائسة حقاً بيد أنني إذا ثابرت على اعتباره غاوياً فأنا لا أعني بذلك أنني أعتبره إنساناً متناقضاً يبحث عن الفوز بأية حيلة: ولئن كان (دون جوان) يحقق مآربه، فإنه لا ينجح إلا بسبب عبقريته الشهوانية التي كأنها تتجسَّد فيه. التفكير التأملي ليس من نصيبه. حياته زبد كزبد الشمبانيا التي تعيد إليه قوته، وهو يطرب بألحان الموسيقى التي ترافق طعامه بمرح، ويطير من نجاح إلى نجاح. وهو لا يحتاج إلى خطة، ولا إلى تصميم، ولا إلى وقت، لأنه دوماً شاكي السلاح. وإن قوته الحيوية في حالة اشتداد دائم ورغبته حاضرة دوماً، وهو لا يكون في وضعه الطبيعي إلا عندما يشعر بالرغبة. وإذا ما فوجئ وهو يتناول طعامه ويدير كأسه بين يديه فعل إله، تجده ينهض في طرفة عين وهو متأهِّب للهجوم. وعندما يستيقظ في منتصف الليل ينهض على الفور وهو واثق دوماً من انتصاره. ولكن الكلام يعجز عن الإعراب عن هذه القوة، وإنما تستطيع الموسيقى وحدها أن تعطينا فكرة عنها لأن التأمل والتفكير لا يقدران على الإحاطة بها (503).

إن دون جوان يمثل في وقت واحد الجنس البشري الصافي، وعفوية الغريزة، والفكر النقي في تجواله الجنوني فوق بحر الممكنات. إنه حالة الخيانة المستمرة، ولكن أيضاً الباحث المستمر عن امرأة وحيدة لا يتطرق إليها ضلال الشهوة الذي لا يكل. إنه شَرِه لا يخجل إلى شباب متجدد في كل لقاء، وهو أيضاً على ضعف خفيّ، ضعف من لا يستطيع أن يمتلك لأن وجوده غير كاف للتملك (504)...

جوهر الالتقاء بين كيركجارد ودون جوان : إذا تساءلنا عن الجذور الأساسية أو التاريخية لشخصية الدون جوان فإن كيركجارد يقول: «ليس بمقدورنا أن نعرف متى ظهرت هذه الفكرة، أقصد فكرة شخصية الدون جوان... ولكن كل ما نعرفه أنها مرتبطة بالعالم المسيحي.. أي إنها تنتمي إلى العصور الوسطى ...» (505).

ولعل سبب التقاء تلك الشخصية مع المسيحية هو أن المسيحية أدخلت الصراع بين الروح والجسد... لقد أقامت المسيحية نوعاً من الثنائية.. إنه الصراع بين الجسد والعقل... هذا الصراع لصالح من؟ إنه لصالح الجسد على حساب العقل... الدون جوان هو فارس الشهوة، ولذا فهو يعارض كل ما هو

عقلي وكل ما هو روحي... إن الصراع ينتهي عندما ينتصر دون جوان بالشهوة ويقهر العقل والروح فيقضي عليهما تماماً .

يقرر كيركجارد.. أن حياة الشهوة واللذة لا تتخذ صورتها الواضحة إلا عندما تنفصل الروح عن المادة، فالروح تمثّل عائقاً للجسد، وعلى ذلك تقع مهمة الدون جوان في قطع كل عائق وقطع كل صلة بحياة الروح (506).

وهنا نلمس جوهر الالتقاء بين كيركجارد ودون جوان، إنها لحظة فقد العقل إنه الانتصار للحس والشهوة، إنها الرحلة الأولى عند كيركجارد قبل الدخول إلى العمق الديني، إنها لحظة فقد العقل، لحظة الوقوف ضد رجال الدين، وإباحة ما يحظروه، إنها لحظة وجود الإنسان بشكل تام في الحياة قبل وجوده للآخرة. إنها لحظة النفي.. نفي للأمل الأخروي. واقتناع كامل بالوجود الحسي حتى لو كان ذلك مجرد لحظة. يقول ألبير كامو عن هذه الشخصية: إن من الزيف تماماً أن تحاول أن ترى في الدون جوان رجلاً نشأ على أيدي رجال الدين، فلا يوجد شيء باطل في نظره أكبر من الأمل في حياة أخرى. لقد برهن على هذا، لأنه قامر على تلك الحياة الأخرى ضد السماء نفسها. الاشتياق للرغبة التي يقتلها الإشباع، هذا الأمر الشائع لدى الإنسان الواهن، ليس من شيمه (507).

إن دون جـوان يصر على عملية الإشباع، فإذا ترك امرأة فليس هذا على الإطلاق لأنه لم يعد يرغب فيها. فالمرأة الجميلة مرغوبة دائماً لكنه يرغب امرأة أخرى، ولكن كـلا، ليس هذا هو الشيء نفسه .

إن هذه الحياة تشبع رغبته، ولا يوجد شيء أسوأ من فقدها، إن هذا المجنون هو إنسان بالغ الحكمة، ولكن الناس الذين يعيشون على الأمل لا ينجحون في هذا الكون حيث تفضي فيه الشفقة إلى الكرم والمحبة إلى الصمت القوي والمشاركة إلى الشجاعة المنفردة. ويتسرع الجميع في القول:«لقد كان ضعيفاً أو مثالياً أو قديساً»، وعلى الإنسان أن يحطّ من شأن تلك العظمة التي تهينه (508).

لماذا إذاً يشغل الدون جوان نفسه بمشكلة من مشاكل الأخلاق؟ إنه لا يشبه «مانارا» مبلوسز الذي جلب على نفسه اللعنة برغبته في أن يكون قسيساً. إن الجحيم بالنسبة له شيء يستثار. إنه لا يملك إلا إجابة واحدة على الغضب الإلهي وهي الشرف الإنساني. إنه يقول للقائد: أملك الشرف، أحافظ على وعدي لأنني فارس «ولكن من الخطأ كذلك أن نجعل منه إنساناً لا أخلاقياً وهو في هذه الناحية مثل أي إنسان آخر»... إن لديه قانوناً أخلاقياً لما يحب وما

يكره. يمكن فهم دون جوان فهماً سليماً بالرجوع دوماً إلى ما يرمز إليه بصفة عامة: المفسد العادي والرياضي الجنسي. «إنه» مفسد عادي باستثناء أنه مختلف عن بقية المفسدين في أنه مراع بهذا، ولهذا فهو عبث، إن المفسد الذي يصبح مستنيراً لن يتغير لهذا السبب... والإنسان العبث هو الذي لا يفصل عن الزمن، إن دون جوان لم يفكر في «جمع» النساء. إنه يستنفد عددهن، ومن ثم يستنفد معهن فرصه للحياة. إن عملية «الجمع» ترقى إلى منزلة القدرة على عيش الماضي. لكنه يرفض الأسى باعتباره ذلك الشكل الآخر للأمل. إنه غير قادر على التطلع إلى صور النساء (509).

الحب عند (الدون جوان) قلنا عن الدون جوان أنه ممثل الجانب الحسي، اللذة والشهوة، ومهمته تتمثّل في حل التعارض والصراع بين اللذة والعقل لينتهي الأمر بالقضاء على العقل ليبقي على اللذة.. إذاً حب دون جوان ليس حباً عقلياً، إنه حبٌّ حسّي.. إنه حب تملأه الخديعة، أنه حب حسي بجوهره وليس فيه أدنى إخلاص، وهو حب لا يقتصر على فتاة بعينها على إنه يحب الجميع... إنه حب اللحظة فهو يبدأ في لحظة وينتهي في كل شيء في لحظة ويتكرر موضوع حبه بشكل لا نهائي. ودون جوان لا يُخفق أبداً في محاولاته للقوة الشيطانية الكامنة فيه.. وحب الدون جوان حب جنسي. فالمهم عنده بصفة عامة هو الأنوثة في المرأة، وإذا كان الحب عند دون جوان حب جنسي، إذاً هو حب بعيد عن الزمان، فحياة الدون جوان حياة لحظات متكررة بغير اتصال. وإذا أردنا أن أن نعبّر عن ذلك الحب الحسي الشهواني فإننا نفشل إذا استخدمنا لغة العقل أو أي لغة أخرى، لكن الذي يناسب هذا الحب هو التعبير الموسيقي.. إن الموسيقى يمكنها أن تحقق أقدر تعبير عن ذلك الحب.. إنها تعبر عن العيني المباشر في الحب الجنسي (510). الموسيقى تعبّر عن حالة الدون جوان. إنه لحن جميل، لحن من جديد دوماً يبدأ.. لأنه لا يعرف النهاية. فحياة الدون جوان مجرد لحظات منفصلة لا رابطة بينها، وبالتالي فإن الموسيقى تعبر عن اللحظة الدون جوانية (511).

المرأة بما تحويه من أنوثة هي الهدف الوحيد عند دون جوان. فهو لا يهمه أن تكون المرأة جميلة أو قبيحة لكن المهم أنها تحتوي على الأنوثة، فهو لا يرغب في امرأة معينة.. ولا يرغب في المرأة أن تكون له زوجة.. إنه يريد المرأة لأنوثتها. يقول كيركجارد: «أيها السادة لقد أخطأتم، فأنا لستُ زوجاً يبحث عن فتاة متميزة أو غير عادية.. فكل فتاة تملك ما يجعلني سعيداً ولذا فأنا دوماً أسعى إليهن جميعاً (512).

إن لذة النيل تنتهي بتحققها، والحياة كلها حركة، وأية وقفة في السير بمثابة موت للعاطفة وللرغبة في البقاء. ويترتّب على ذلك الشعور أيضاً أن لذة الحياة في الكلام (الكلام الذي يتطاير وإن كان يوقع في مخ الإغواء). وإن الكلام لا وزن له، لأنه مجرد حيلة في سبيل الوصول إلى غرض مؤقت. فلا يقيم للكلام وزن الحقيقة، ويدهش إذا رأى غيره يقيم له وزناً، فلا مكان في عالمه الذهبي لما يسمى الضمير، والدون جوان يعتريه القلق دوماً.. فالقلق الدون جواني هو نتيجة لطبيعة رؤيته للدنيا كحلبة للسباق مع الواقع، وإغواء المرأة من غير هدف، والحب ما هو إلا صورة من صور عدم مصداقية الحقيقة التي يعيش فيها. وقد علق على ذلك كيركجارد قائلاً: إن العالم الذهني لدون جوان شبيه بالمشهد الذي يحتسي فيه البطل كؤوس الشمبانيا وهو غير مكترث بالنساء الفريسات ولا بمعايير الشرف التي ورثها عن الطبقة النبيلة التي ينتمي إليها، ولا بأي شيء سوى لذة الساعة. وهو يحس بأن الأفكار والمشاعر ليست سوى فقاقيع الهواء التي تصعد إلى أعلى كأس النبيذ. وإن الأنانية المطلقة التي تميز دون جوان هي بدورها باب مفتوح على العدم المطلق الذي يميز مشاعره وأفكاره وطموحه في الحياة. فكأن الأنانية المطلقة والنزوع نحو إرضاء الحس يؤديان في النهاية إلى فقدان الحس نفسه وفقدان الشعور بالواقع (513).

السأم في حياة الدون جوان

السأم شعور بشري سوي، فقد عرف البشر في كل زمان ومكان، أحاسيس الملل، والضيق، والضجر... والسأم شعور ميتافيزقي يقترن بديمومة الحياة، ولا يكاد ينفصل عن إحساسنا بالزمان (514).

والدون جوان المنغمس في اللذة والشهوة هل يشعر بالسأم؟؟ الحقيقة أن دون جوان يريد أن يقتل السأم، أو هو يحاول جاهداً الهروب من السأم بمحاولة القتل.. فغاية الدون جوان هو اللذة الحسية.. فاللذة الحسية عند الدون جوان تمثل الغاية كما تمثل مبرر وجوده.. إنه يتجه إلى اللذة كي يتّقي بها خطر السأم، والدون جوان في حياته مبرر وجوده.. إنه يتجه إلى اللذة كي يتقي بها خطر السأم، والدون جوان في حياته كلها يسعى وراء الجدة والتغيير، فهو لا يجد متعة إلا في الغريب والمتقلّب، أما المألوف فهو يعلم أنه يبعث فيه السأم. وإذا كان التفرد معنى أساسياً للوجود، فإن من يحيا في سبيل الفن وجودي في نشدانه التغير وطلبه مشاعر متجددة دوماً تثير الشهوة وتصارع

السأم.. وعلى هذا فإن إعراض طالب الشهوة الحسية عن الزواج مبعثه الأنانية الخالصة وخوف السأم (515).

لقد فطن الفلاسفة – من قديم الزمان – إلى مكانة السأم في الحياة الإنسانية فراح أرسطو يعلن أن الحياة الإنسانية تكمن في الحركة، وأن العلاج الوحيد لمرضى السأم لا يكون إلا بتناسي الذات والاستغراق في عمل من الأعمال.. وجاء بسكال (1623 – 1662) – في العصر الحديث – فراح يحدثنا بإسهاب (في خطراته) عن علاقة السأم بالزمان النفسي، وارتباطه بحالة السكون أو الامتناع عن الفعل، وانهماك الناس في شتى مظاهر التسلية من أجل القضاء عليه... إلخ، والواقع أن الطبيعة البشرية – فيما يقول بسكال – تنزع بالضرورة نحو الحركة، لدرجة أن السكون التام لا يمكن أن يعني – بالنسبة إليها – سوى الموت .

وهناك أقطاب ثلاثة تدخل في تكوين الموقف البشري ألا وهي التغيير (أو عدم الثبات)، والسأم، والقلق. وليس أشق على الإنسان من أن يبقى في حالة سكون تام، من دون أدنى هوى أو انفعال وبغير اهتمام أو انشغال، ومن دون أية ملهاة أو تسلية، وبلا عمل يعمله أو جهد يقوم له (516).

المرأة عند كيركجارد «الداء » و «الدواء »

المرأة عند كيركجارد تعبر عن التناقض.. فهي التي تحدث الجراح وهي التي تضمّد الجراح.. وفي الفترة التي تَعَانَقَ فيها كيركجارد مع المتناهي باحثاً عن كل الرغبات والشهوات والملذات صادق نموذجين في المرأة ...

الأولى حرّكته وأشعرته ببعض الحب.. ولكن الثانية ألهبته فعرف الحب وقيمته وعذابه لذلك انتقل من حبها إلى حب المطلق .

تعرف كيركجارد إلى أسرة قسيس متوفٍ هو «القس توماس سكات روردام».. وهي تتألف من أرملته السيدة (روردام) وابنته «بوليت روردام». وقد ارتبط كيركجارد إلى حد ما بتلك الفتاة بعلاقة غرام على المستوى الروحي فقط كعادته دوماً.. فهو يقول في اليومات: «لقد شعرت بالميل تجاه (بوليت) فهي أثرت فيَّ، وقد أكون أثّرت فيها أيضاً... ولكن ظل حبي لها روحياً خالصاً » (517).

ومن الغريب أن الفتاة كانت مخطوبة.. ورغم ذلك فإن كيركجارد لم يعر هذه الحقيقة الموضوعية أدنى أهمية، إنه يبحث عن الحقيقة الذاتية، أي مشاعره

الخاصة هو، وهذا يوضح لنا أن كيركجارد كان ذاتياً، بمعنى أنه يبحث عَمَّا يتيح له تحقيق ذاته من دون التفات إلى الآخرين. فقد كان يرى في نفسه «تفوقاً» خاصّاً بتميّز به عن الآخرين.. إنه المتميز.. إنه المستثنى.. إنه الفرد.. كان يرى في نفسه أنه الفرد القادر على إزاحة خطيبها من طريقه إذ ما جد الجد وعزم على الزواج منها. لقد كان يشعر أنه صاحب إمكانيات هائلة وكان يخاطب نفسه قائلاً: «أنت أشبه ما تكون بمجموعة ضخمة من الممكنات، ففي استطاعة المرء أن يرى فيك أحياناً إمكانية الفساد وأحياناً أخرى إمكانية السلام والسكينة » (518).

وهذه العلاقة مع بوليت (روردام) سبّبت له الحيرة والقلق والارتباك فكلما عزم على أن يقترب من الواقع العيني، أي يقترب من المتناهى المحسوس ارتبك وقلق.. وظل يصارع قرار الذهاب ليصارحها بمشاعره ليعرف رأيها!! ومن الغريب.. أنه وهو في الطريق إليها شعر بأن اللامتناهي يمنعه من تحقيق ما عزم عليه، لقد شعر وهو في الطريق إليها بالوجود الإلهي – على حد تعبيره – يغمر كيانه ويمنعه من مواصلة السير، فيعود أدراجه (519).

«آه يا إلهي! أنا لا أفهم كيف يمكن أن ينسى المرء بسهولة تلك الأمور التي عزم على تنفيذها.. لقد قررت اليوم 8 مايو 1837 ، أن أذهب إلى آل روردام لأتحدث مع بوليت لكن وقف في وجهي ملاك الرحمة، شكراً لك يا إلهي فقد شملتني برحمتك قبل أن أصاب بالجنون » (520).

وبعد أيام من هذه الحادثة قام بالمحاولة مرة أخرى، لقد حاول تكرار زيارته إلى أسرة روردام.. «آه يا إلهي لما تستيقظ هذه المشاعر مرة أخرى الآن! آه كم أشعر بأني وحيد. آه ملعون ذلك الشعور العاتي الذي يجعلني أقف وحيداً فسوف يحتقرني الجميع الآن – لكنك أنت يا إلهي لا تتخلّى عني الآن، دعني أعيش وأحسِّن أحوالي » (521).

ورغم ظهور وساوس سود للمرة الثانية فإنه يتغلّب عليها ويزور آل روردام ليفاتح بوليت في موضوع حبه لها.. لكن حدثت المفاجأة أو حدثت في داخله الثورة الكبرى.. والثورة الحقيقية.. إنها ثورة الحب الحقيقي عند كيركجارد .

الحب الحقيقي

(الحب المتناهي واللامتناهي في آن واحد) في هذه الزيادة-
يلتقي كيركجارد عند «بوليت» بمجموعة من الفتيات الصغيرات يشعر بأن واحدة منهن هي حبه الحقيقي، وأنها ستظل معه إلى الأبد، إنها تلك الفتاة «ريجينا أولسن».. وتكاد تكون هذه الفتاة المحور الأساسي في كل كتاباته.. ريجينا أولسن هي صغرى بنات مستشار الدولة «تركل أولسن» أحد كبار موظفي وزارة المالية الدنماركية وكان عمرها أربعة عشر عاماً وثلاثة أشهر وكان هو في الرابعة والعشرين... ويصف كيركجارد لقاءه الأول ورؤيته الفتاة التي أحدثت الثورة والبركان في داخله .

«لقد نجحت في جذب اهتمامهن ولفت أنظارهن. فقد طرحت سؤالاً عن الظروف التي يجب عندها الفتاة أن تفسخ خطوبتها. وقد كانت عيناي تنتقلان من زهرة إلى زهرة (الفتيات) مستمتعاً بالوقوف لحظة عند هذه الفتاة ولحظة أخرى عند فتاة أخرى. كنت أنتقل من جمال إلى جمال وأذني منتشية بموسيقى أصواتهن. وأذني الداخلية تسعد بالاستمتاع بملاحظة ما قلته حول المشكلة التي طرحتها عليهن.. لقد كنت أصل بالحديث أحياناً إلى حافة الحزن والكآبة.. لكنني في أحيان أخرى أترك للفرح والمرح عنانهما، وأحياناً ثالثة كنت أغريهن بلعبة جدلية ..» (522).

لقد وصف كيركجارد حبه لريجينا أولسن بأنها «ملكة قلبه » (523). لقد شعر الآن كيركجارد بمعنى الحياة وأصبح لها معنى.. فالحب هو مركز الحياة والمعنى، والحب هو منبع السعادة والقيمة.. والحب على حد تعبير إريك فروم جواب على إشكالية الوجود الإنساني (524)... ولأن لكيركجارد شخصية متناقضة، شخصية لديها الهلوسات والمخاوف والاكتئاب، بل إنه مجنون ما لبث أن قلب الأمور رأساً على عقب... فبعد أن تعرّف إلى ريجينا أولسن، راح يبعث المشكلات في هذه العلاقة البريئة التي ما إن بدأت حتى كتب في يومياته يقول إن ما يشغله ليس الوقوع في حبها، بقدر ما يشغله ما يترتب على ذلك الحب من نتائج. وكالمعتاد أيضاً جرى فكره بسرعة في الموضوع من البداية إلى النهاية، أيمكن له أن يسير في هذا الطريق؟ أصحيح أنه قادر على أن يفعل ما يفعله عامة الناس فيخطبها ثم يتزوجها؟ أعني أن «يحقق العام»؟ ها هنا تستيقظ كل مخاوفه وهواجسه القديمة. مئات من المبررات الغريبة، والشكوك التي قد لا يكون لها أساس من الصحة.فهو مثلاً في «فترة الضياع» كان رجلاً حسّياً، وربما ارتكب خطيئة ما (كان يساوره القلق حول اتصاله الجنسي مع بغيّ) فهل يسمح له بعد ذلك أن «يدنس» فتاة بريئة؟ وفضلاً عن ذلك فإن من المحتمل-كما يقول هو لنبرج – أنه كان يباهي بتفوقه واحتقاره للنساء، وإنه قادر على أن يقف وحده فكيف يقع الآن خائراً في غرام ريجينا؟

إنه لن يستطيع أن يخفي على الناس أنه «سحرته امرأة»، وسوف يحتقره كل إنسان. إنها الوساوس السابقة نفسها التي عذبته مع «بوليت» من قبل (525).

ورغم تلك الوساوس فإن حبها تغلغل في داخله... فهل يمكن القول بأنه يمر بحالة حب أصيلة؟؟ فالحب الحقيقي إنما هو ذلك الذي يُخلّص «الأنا» من عبادة الذات، إذ يحطم وحدتها، ويتسبب في فشل أنانيتها (526). فهل نجحت ريجينا أولسن أن تجعله يخرج من أنانيته؟؟ هل أمكنها أن تخرجه من دائرة «الأنا» إلى «الأنت»؟ خاصة، أنه كتب في يومياته «لقد سمحت لها.. أن تتغلغل في صميم وجودي ..» (527).

لقد استطاعت ريجينا أن تلهب خياله ولذا بدأ يتردد على آل روزدام لكي يلتقي بها، ثم تعرف إلى أسرتها وبدأ يزورها في منزلها ويتذرّع بإعارتها كتباً وكراسات للموسيقى. وما إن حل عام 1839 حتى كانت ريجينا قد ملكت قلبه تماماً. فهو يقول في 2 فبراير 1839 إنه كان يحلم بها قبل أن يراها بسنوات (528).

وإذا كان كيركجارد قد رأى في ريجينا أولسن أنها الحب الحقيقي، فإننا يجب أن نذكر أن المحب الحقيقي لا يحب إلى حد ما، أو من وجهة نظر معينة، أو باعتبار ما من الاعتبارات، بل هو يحب إلى أقصى حد، ومن جميع وجهات النظر، وبكل اعتبار من الاعتبارات. وهذا هو السبب في أنه حينما يظهر المحبوب – حتى لأول مرة – فإنه لا يظهر كشخص غريب، بل إنه ليظهر أمامنا كما لو كان شخصاً سبق لنا التعرف به منذ القدم! فنحن لا نستطيع أن نتصوّر وقتاً كنا فيه من دونه، أو لم نكن بعد قد عرفناه! وكأن الحب يؤمن بالخرافات، أو يعتقد بسبق وجود المحبوب قبل ظهوره! وتبعاً لذلك فإن الحب يغيرّ كل ما جاء قبله، أو هو يلقي ظلاله على كل ماضينا السابق، حتى إن الشخص المحبوب ليبدو لنا كأنما هو كان مجعولاً لنا منذ البداية (529).

يكتب كيركجارد في يومياته: «آه ريجينا، هل أصدق حقاً حكايات الشعر التي تقول إن المرء عندما يرى محبوبته للمرة الأولى يخيل له أنه رآها من قبل... ريجينا أينما وجّهت وجهي، فأنا لا أرى في وجه أي فتاة إلا بعض جمالك... ويبدو لي أنه ينبغي أن أمتلك جمالهن جميعاً كي أحصل على جمال يساوي جمالك أنت ريجينا » (530).

لقد ظل طوال عام 1839 يهيم بها على الورق ويستودع يومياته هذه المشاعر الفياضة، لكنه لا يَقْدِم على خطوة ما... ولم يستطع أن يقترب منها إلا في صيف عام 1840 ، حيث بدأت الفكرة تختمر في ذهنه تماماً. ويشعر بأنه لا بد

أن يصارحها بحبه، ولقد حدث ذلك بعد أيام قلائل:في 8 سبتمبر غادرت منزلي وأنا عازم على أن أضع لهذا الموضوع حداً. والتقيت بها في الشارع أمام منزلها. وأخبرتني أنه لا يوجد أحد في المنزل واعتبرت ذلك دعوة لي: فغامرت بانتهاز الفرصة التي كنت أريدها. وذهبت معها إلى المنزل وجلسنا وحدنا في غرفة المعيشة. وعندما وجدتها مضطربة لوجودنا وحدنا رجوتها أن تعزف على البيانو كما كانت تفعل في المرات السابقة، وبدأت تعزف لكن ذلك لم يغيِّر في الأمر شيئاً، وفجأة تناولت النوتة الموسيقية وأغلقتها بعنف وألقى بها على البيانو وأنا أقول:«آه لم تعد تعنيني الموسيقى في شيء، إنما أنت من أبحث عنها! أنت من كنت أبحث عنها منذ عامين.. وظلت صامتة ولم أفعل شيئاً لكي أحركها. لكنّي حذرتها من مزاجي السوداوي ...» (531).

بقيت صامتة تماماً.. وأخيراً تركتها وغادرت المنزل، لأنني كنت أخشى أن يحضر أحد ويرانا معاً، ويراها مضطربة على هذا النحو .

وذهبت مباشرة إلى المستشار أولسن (والدها) وعرفت أنني كنت قد أثرت فيها تأثيراً شديداً لذا خشيت أن يساء فهم زيارتي، أو أن أسيء إلى سمعتها .

لم يرّد والدها لا بالإيجاب ولا بالسلب، لكنه لم يكن يمانع كما أعتقد، وطلبت لقاءها، والتقيت بها بعد ظهر العاشر من سبتمبر، ولم أقل كلمة واحدة لإقناعها ولكن هي التي قالت: نعم. وفي الحال وسّعت علاقتي مع الأسرة كلها، وحوّلت براعتي نحو أبيها الرجل الذي أحببته باستمرار (532).

وتم عقد الخطبة في 10 سبتمبر 1840 وهنا أصبح الحب خطبة والعاطفة عقداً شرعياً. فعلاقته بها الآن علاقة شرعية على المستوى الاجتماعي على الأقل. ويبدو أن كيركجارد قد وجد في موت أبيه أولاً (أغسطس 1837) ، وفي خطبته السعيدة من ريجينا الجميلة، الحافز اللازم لانتظامه كي ينجز دراسته التي كان أهملها. وفي 3 يوليو 1840 حصل على شهادته في اللاهوت وأخذ يعمل في إعداد رسالة بعنوان «مفهوم التهكم المعزوّ دوماً إلى سقراط» وقد ناقشها في 29 سبتمبر 1841.

لكن الفتى غير عادي فهو مضطرب، وقلق وسوداوي.. إن الهواجس تملأ نفسه فوساوسه لا تفارقه... فهل رضي كيركجارد عن خطوبته لريجينا؟ هل شعر بالارتياح والطمأنينة؟ يكتب كيركجارد قائلاً : «في اليوم التالي شعرت بأنني أقدمت على خطوة خاطئة عانيت منها كثيراً من دون أن أتكلم. ويبدو أن ريجينا لم تلاحظ عليّ شيئاً، بل على النقيض مني كانت روحها تحلِّق عالياً ..» (533).

إن هذا الفتى يعاني من كآبة غريبة.. والأغرب من كل ذلك فهو عاشق لكآبته وقلقه واضطرابه، وقد لاحظت خطيبته ذلك.. فقد حدثها قبل ذلك عن سوداويته وكآبته .

لقد كانت كآبة كيركجارد المتأصِّلة في أعماقه تثير لدى ريجينا آلاماً لا تفتأ تراودها، وحاولت أن تتغلب عليها جهد إمكانها لكي تسيطير على خطيبها، ولكن هذه الكآبة كانت غريماً عنيداً لا قبل لها به، فقد كان كيركجارد يعشق كآبته حتى كتب في مؤلفه: «إما... أو... إني أقول عن ألمي ما يقوله الإنجليز عن بيتهم، إن ألمي هو قَصْري. وكثير من الناس يعتبرون الألم أفضل ما تحتويه الحياة من نعيم». ثم يكتب في موضع آخر: «ليس لي إلا صديق وحيد، ذاك هو الصدى. ولِمَ هو صديقي؟ لأني أحب آلامي وهو لا يسلبني إياها. وليس لي إلا مستودع وحيد لسرّي، ذاك هو سكون الليل. ولِمَ هو مستودع سري؟ لأنه يصمت » (534).

إنه كيركجارد الشخصية اللامعقولة .. إنه الشخصية العبقرية، ولذلك فإنه يدفع ثمن عبقريته . ثمنها قلقه النفسي Anxiety Neurosis ، إنه قلق حتى من الحب .. قلق من رديجينا فتاته الجميلة الرقيقة !! ولأن كيركجارد استمر على هذه الحالة وهذه الوساوس لذا لا يمكن اعتباره على الإطلاق شخصية سوية من الناحية السيكولوجية . إنه يدخل ضمن إطار الشخصية القهرية Compulsive Personalaty. فمخاوفه لم تفارقه، وظل يعاني منها طيلة حياته، حتى إنه اقترب إلى حافة الجنون . والغريب حقاً أننا كنا نتوقع أن تخفَّ تلك الوساوس . فمع الحب يمكن لكثير من الجراح أن تلتئم، والكثير من الاضطرابات النفسية تزول، ولكن مع ذلك الرجل ومع الحب ازدادت مخاوفه وهواجسه وقلقه وسوداويته !! وبعد خطبته لريجينا سارت العلاقة من حيث الظاهر على نحو سويّ، فهو يقوم بالتزاماته وواجباته كخطيب : ارتبط بالأسرة، شقيقات ريجينا وشقيقها الوحيد، ثم الأب الذي أحبه كثيراً . ولقد دخل معهم جميعاً في علاقات صداقة، وإن كان قد بدا لهم غريباً شاذاً لكنهم أخذوا جميعاً بمرحه وخفّته وذكائه اللماح . وإذا كان الكل قد فُتن به فإن ريجينا كانت تشعر نحوه بشعور غامر، فهو حاد الذكاء، ساحر الحديث، غامض في أفكاره، يستهوي الفتاة الحال، وهكذا بدأت العلاقات الأسرية تتوطد، وبدأت أسرته بعد الخطوبة تزور أسرة ريجينا، وأقيم حفل لهذا الغرض قام فيه الفيلسوف بتقديم أسرته إلى أهل عروسه (535).

في الظاهر كل من يسير على ما يرام. لكنه في الداخل يغلي! صحيح أنه أخلص لها، وقدم لها الهدايا دون تقتير.. لكن الوساوس والشكوك والهواجس لم تتركه، إنها تستيقظ بمجرد ما يخلو لنفسه، فهذه الخطوة تعني الارتباط

بالواقع، الذي ظل حياته كلها يبتعد عنه رويداً رويداً، يدعم هذا الابتعاد خيال أبيه ووساوسه وتدينه! عندما يكون بصحبتها يترك نفسه حراً فيعبّر عن مشاعره الحقيقية تعبيراً جميلاً حتى تكاد الفتاة تطير سابحة في سماء الغرام! يقول: «لقد أحببتها كثيراً. وكم كانت خفيفة كأنها طائر! لكنها أيضاً كانت صلبة كفكرة! كنت أتركها ترتفع وتعلو، وتعلو! ثم أمد يدي لتحطّ عليها وهي ترفرف وتنطق باسمي. لقد نسيت، ولم تعرف قط أنني أنا الذي جعلتها خفيفة! وكانت في لحظات أخرى تلقي بنفسها تحت قدمي، ولا تريد أن تفعل شيئاً سوى أن تتأملني وتنسى كل شيء آخر » (536).

ويمكن القول أن ذلك الاضطراب والقلق اللذي يعاني منهما كيركجارد يعودان ربما للتناقض القلبي والعقلي الدنيوي والقلبي الأبدي.. أقصد التناقض بين حبيبته وبين ذاته التواقة دوماً إلى ما هو أبقى وما هو خالد. فهي فتاة جميلة لم تبلغ بعد عامها السابع عشر، وهو في قرابة السابعة والعشرين. هي ترنو إلى الحياة الحسّية وتنشد كل ما هو دنيوي أي تأمل بالزواج وتؤمن به كطبيعة أية فتاة، وهو أمر يستلزم التكرار في الزمان، بينما صاحبنا يسأم من التكرار، فالتكرار ملل وسخافة، هو يرنو إلى نوع آخر من التكرار «تكرار يجعل من الآن آناً أبدياً في حياة زوجية، وهذا التكرار لا يتحقق إلا بهبة الإيمان (537).

استمرت فترة الخطوبة نحو العام من 10 سبتمبر 1840 إلى 12 أكتوبر 1841 كان كيركجارد يعامل فيها ريجينا على الأقل في الأشهر الأولى، معاملة طيبة.. ويقول لوري إنه خلال هذه الأشهر كان «شهماً»، يبذل أقصى ما يستطيع لإسعادها. وهناك مجموعة من الخطابات التي بقيت لنا من هذه الفترة كان كيركجارد يرسلها إلى خطيبته. ويقول فيثيوف برانت: «في استطاعتنا أن نستنتج من هذه الخطابات أن كيركجارد كان لطيفاً للغاية مع هذه الفتاة، وكان يفكر فيها باستمرار، حتى إنه أغراها بالهدايا التي كان يرسلها باستمرار مع خطاباته ذات الصيغة الرومانتيكية المنمّقة. لكنها تخفي بغير شك وجداناً عميقاً تحت هذه النغمة المصطنعة. ويمكن أن نسوق المثال التالي بالهدية التي أرسلها إليها في 23 يناير 1841 لتهنئتها بعيد ميلادها الثامن عشر كتب يقول في رسالة التهنئة : «حبيبتي ريجينا! أتمنى من الله أن يبعث لك عاماً جديداً سعيداً كثير البسمات قليل الدموع. لقد أرسلت لك مع خطابي هذا منديلاً، أردت أن تضعيه تحت وسادتك حتى إذا ما استيقظت من نومك ذات ليلة فجأة، مذعورة من حلم مؤلم، وعجزت عن السيطرة على دموعك، عندئذ جفّفيها بهذا «القماش الكتاني»، ثم تذكري أنني أنا الذي أرسلته إليك، وأنني كنت أود لو كفكفت لك الدمع بنفسي. أما حين تكوني مسرورة مطمئنة كأرملة فقيرة تبرّعت بكل ما عندها، فأصبحت أغنى من العالم كله، عندئذ أسندي رأسك إلى الوسادة نفسها وسوف يذكرك هذا القماش الكتاني بي أيضاً، وسوف يذكرك

أيضاً بأنك كنت الإنسانة الوحيدة التي رأت تلك الدموع. ومن ثم فحين تتمنين لنفسك فسوف يكون من السهل عليك أن تشاهدي صورتي مطبوعة على هذا القماش. لقد جفّفت فيرونيكا (538) المقدسة عرق المسيح بقماش غال من الكتان، ومكافأة لها على ذلك انطبعت صورة المسيح على هذا القماش، وحين طبقته خمس مرات، وجدت في حوزتها صور للمسيح، ولا بد لكي تكوني قادرة على رؤية صورتي على هذا القماش، لا بد أن تصوّريها بنفسك، وهذا ما أعرف أنك قادرة على القيام به. أواه! لا تصوَّري صورتي كشخص قلق مضطرب لا يعرف السلام والسكينة، شخص يسكنه حزن رقيق يملك الأمل والثقة، ومهما يكن من أمر فأنا لا أود لهذا القماش أن يفارق مخدعك » (539).

المخلص س. ك .

تحليلات لخطاب كيركجارد

إن أولى الملاحظات التي تلفت نظرنا في هذا الخطاب هو أن كيركجارد ذا نظرة دينية عميقة، بل أعتقد أنني أكون على صواب عندما أقول إن خطابه ما هو إلا نغمة دينية في صورة رقيقة، أو في صورة رومانتيكية.. إنه ينشد من محبوبته أن ترى صورته مثلما رأت فيرونيكا المقدسة صورة المسيح على قماش الكتّان، ولذا أرسل إليها هو أيضاً منديلاً من الكتان! إنها النزعة الدينية. ولكن جمال الفتاة شدّه، إلى الحياة حاول جمالها أن يجذبه إلى الحياة الحسية، لكن ما لبث أن اجتذبته النزعة الدينية المتغلغلة في داخله ليتركها تعاني وحدها.. لقد ضحى بالجمال الساحر من أجل جمال يعتقد بأنه أفضل.. إنه ضرب من الجنون واللامعقولية في داخل ذلك الرجل .

أيضاً يمكننا ملاحظة أن كيركجارد في الحب لم يكن يريد الالتقاء بموضوع حبه لقاءً واقعياً، ولكن كان الحب عنده تفكير..فقمة الحب عند كيركجارد تتمثّل في التفكيرفي الحب على المستوى العقلي والوجداني..ولم يكن يهمه أن يلتقي بمحبوبته لقاءً ثنائياً، أي مباشرة الحب بصورة واقعية .

ومن هذه الملاحظة تتأكد لنا النزعة اللامعقولة السوداوية التي كانت تخيّم عليه . ويبدو أن كيركجارد لا يشعر بقيمة أي شيء، أو بمجرد أن يمتلك الشيء يفقد قيمته، وقيمته تبقى عنده طالما أنه لا يمتلكها .

والغريب أن كيركجارد كان يتذرّع بالذرائع المختلفة لكي يلتقي بها؟ ألم يذهب إليها معطياً إياها الكتب والنوتات الموسيقية! كان ذلك من أجل الاقتراب منها..

لقد فقدت ريجينا قيمتها ولذلك فهو ابتعد عنها لكي يشعر بهذه القيمة.. شيء غريب داخل كيركجارد .

والأغرب من ذلك الهدية التي يبعث بها إلى خطيبته في عيد ميلادها: أن ترسل لها باقة ورد فهذا جميل.. أن تهديها زجاجة عطر فهذا رائع. أن تهديها بعضاً من الأساور فهذا عظيم مثل تلك الأشياء هي المعتادة دوماً في عيد الميلاد. لكن أن تهدي لها «منديلاً» فهذا شيء غريب. ثم ماذا تطلب منها عندما تستعمل المنديل.. أن تجفف به الدموع!! فسوداويته التي تملأ داخله يريدها أن تحوي خطيبته أيضاً، وأية دموع.. دموع الفزع عندما تستيقظ فجأة مذعورة من حلم كئيب وكابوس مخيف! إنها ذاته المكتئبة المضطربة أو دموع السرور، فهي أشبه «بالأرملة الفقيرة» التي تبرعت بكل ما تملك لذا فهي تذرف الدموع مسرورة. إنها الكآبة مجسّدة.. إنها الحياة المضطربة المزعجة المسئمة.. إنها الحيرة والقلق اللذان يحوطان كيركجارد. وعلاوة على ذلك فإن كيركجارد مريض بتضخم الذات وحب الذات.. فهو يريد منها أن تتذكره سواء في الألم أو في الفرح! رغم أنه رفضها وابتعد عنها وسبب لها الشقاوة النفسية فإنه يريد منها أن تتذكّره دوماً. ومن أغرب الأمور أن يشبّه نفسه بالمسيح... إنها الذات الضخمة.. ويشبّه ريجينا بفيرونيكا التي جففت عرق المسيح فطبعت صورته على منديلها. هو يريد أن تتذكّره وأن ترسم له صورة بل وصورة جميلة بعيدة عن القلق والاضطراب والاكتئاب .

إنه المرض النفسي الذي ملأ نفسية كيركجارد، هو المفسّر لكل هذه الأشياء الغريبة والشاذة .

وأعتقد أن كيركجارد ذا تركيبة عقلية ونفسية شاذة، حيث إنه بمجرد أن يمتلك الشيء فما يلبث أن يفقد قيمته بل إن امتلاك الشيء يسبب له فقد الثقة في ذاته وفي قدراته. وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها فامتلاكه لريجينا التي يحبها تجعله يقوم بواجباته التامة وخاصة واجبات الزوج وأقصد بها النواحي الجنسية، وأعتقد أن الرجل لم يكن مؤهلاً لها. فهو مريض معتل «فقد كان الشلل يهاجمه على فترات متقاربة كذلك التهاب نخاعه الشوكي لسقوطه من فوق شجرة وهو طفل صغير، وقد جاء في تقرير مستشفى فردريك فيما بعد أن تسبب في موته. ويؤكد رازموش أن كيركجارد كان مصاباً بالصرع: مثل المسيح وقيصر ونابليون، فهو فيلسوف الصرع وشارحه الأكبر » (540).

فإلى جانب مرضه وضعفه الجنسي والذي لا يمكن إنكاره.. وهو يعلم بتلك الحقيقة. وعندما عرف أنه اقترب من لحظة لمس الواقع خشي أن تنكشف تلك الحقيقة المزعجة بالنسبة له ولريجينا حبه الثمين، ولذا أراد أن يصمت

على ذلك السر.. إنه سره الدفين.. رغم أنه أوحى لنا أنه «عاشر بغياَ» وأنجب منها طفلاً، ولكن ذلك لا يمكن الأخذ به، فلو كان الرجل شديد الولع بالشهوات تحرِّكه بهذه الدرجة لما أقبل على فسخ خطوبته من فتاة صغيرة مثل الزهرة التي يشتهيها الجميع علاوة على ذلك أنها جميلة. فأي معنى للابتعاد عنها إلا إذا كان القصور الذي لن يمكنه من إمتاعها على المستوى الحسي؟

هذا إلى جـانب مرضه وشعور النقص التي يعتريه من تكوينه الجسمي. فهو نفسه كـان يسخر من نفسه: «تكويني الجسدي يعتريه عدم التناسق، فقائمتاي الأماميتان قصيرتان جداً.. إنني أشبه حيوان الكنجارو » (541).

يضاف إلى ذلك تأثير أبيه السيئ عليه : «كل شيء سببه أبي، الرجل الذي أحببته.. وماذا يعني ذلك؟ يعني أنه هو الذي جعلني بائساً، ولكن بسبب الحب، لم يكن خطأه في افتقاده للحب وإنما خطأه في الخلط بين الرجل والطفل » (542).

فدور الأب كبير، فقد كان ذو مزاج سوداوي وهذا ما أورثه في الابن. إلى جانب أننا نعتقد بأنه غرس في نفسية ابنه البعد عن المرأة، بل يحاول أن يبتعد عنها كلما وجد نفسه يقترب منها. فالأب لم يحدث ابنه عن أمه بشكل جميل بل كان ينظر إليها بشيء من عدم الاكتراث. لقد شعر منذ حداثة سنه، ربما من معاملة والده لها – لأم أولاده السبعة – إنها لو لم تكن زوجة بالمعنى الرفيع لهذه الكلمة، وفي الذكريات التي سجلها راعي الأسرة الأسقف مينستر يشير إلى أن الأب يشعر بأن زوجته الأولى هي الزوجة الحقيقية. وهو يذكر أنه عندما تزوج للمرة الثانية جاءه ذات يوم وهو مضطرب يقول : «يا إلهي! لقد كنت أفكر اليوم كثيراً في زوجتي المباركة.. لقد فكرت فيها كثيراً.. هاك مائتان من الدولارات، هلا تفضّلت بتوزيعها على الفقراء؟ » (543).

ومن المؤكد أن الأم لم يكن لها دور كبير في هذه الأسرة اللغز، ولا حتى كمربية أطفال في المنزل، وهذا هو السبب في لهفتها على صغارها في حالة مرضهم لأنها اللحظات القليلة التي تمارس فيها دورها! أما بقية الجوانب الأخرى في حياة هذه الأسرة فقد كانت متروكة للأب المسيطر على كل شيء حتى إنه كان يقوم بنفسه بشراء ألوان الطعام المختلفة من السوق !

فإذا أضفنا إلى ذلك أنها كانت تعمل في الأصل خادمة في الأسرة، وأن الرجل اتصل بها اتصالاً جنسياً قبل زواجها، عرفنا الأسباب التي منعت كيركجارد من أن يحترمها أو يحبها كما يفعل الأطفال عادة! ومن المؤكد أن هذه الواقعة كانت سبباً في مأساته كما أنها تفسر جزئياً جانباً من تعاسته الخاصة التي

جعلته عاجزاً عن «تحقيق العام، أعني أن يتزوج من المرأة التي أحبها، ريجينا أولسن. إن ذلك الذي كتب كثيراً عن المرأة بأسلوب جميل، رغم أنه كتب عنها في النهاية بشيء من الحنق، كان يتصور أنها فقط الشخصية المتممة لشخصية الرجل، وإذا ما استثنينا حديثه عن مريم «أم المسيح» فإنه نادراً ما يتحدث عن الجانب النبيل في المرأة بوصفها أماً ...» (544).

ويمكننا الآن أن نحصر الأسباب التي أدت بكيركجارد إلى أن يتخلى عن ريجينا أولسن : أولاً: المزاج السوداوي المكتئب الذي ورثه عن أبيه مما جعله شخصية قلقة مضطربة لا يستقر على حال. فقد شحنه أبوه بكمية هائلة من القلق حتى تجاه الدين. يكتب كيركجارد في يومياته: «لقد عمل والدي على أن تكون صورة المسيحية صورة قاتمة». وكان أبوه كلما رآه مكتئباً قال له: «أنظر لقد أصبحت الآن تحب المسيح حباً حقيقياً»! وهو يعلّمه أيضاً أن الجموع بصقت على وجه المسيح الذي هو الحق والحياة. وهذا يعني أن الحقيقة أهينت! والمثل الذي تقدمه له حياة أبيه وما فيها من تقوى وورع، وكآبة بسبب زلّته وهو صبي صغير تدله على أنه لا بد للمرء أن «يهجر الله لكن مختاراً من الله»! فالله ليس إله الأتقياء لكنه إله الخطاة، فلا بد أن تكون خاطئاً حتى تكون مختاراً عند الله (545)...

ثانياً: اعتلال صحته وقوّته وخاصة قصوره الجنسي جعله يهرب من أول مواجهة حقيقية بينه وبين المرأة كزوجة .

ثالثاً: موقف أبيه من أمه ومعاملته لها بغير اكتراث إلى جانب ذلك أيضاً عدم اهتمام الأب بالحديث عنها لابنه، وإلى جانب ذلك أيضاً عدم تأثيرها على نفسية الابن، علاوة على ذلك أننا نعتقد أن الوالد كان دوماً يغرس في نفسية ابنه البعد عن الملذات والشهوات ومن المؤكد كان دوماً ينفر من حب النساء .

إذ لقد عاش كيركجارد بعيداً عن الحياة بمعناها الواقعي المحسوس، ولكنه عاش الحياة من ناحية المنظور الفكري... فالحياة عنده من البداية للنهاية فكرا، وهو نفسه يعترف بذلك بقوله: «إنني لم أعش قط بالمعنى الإنساني المألوف.. لكنني كنت بمثابة فكر.. فقد كانت حياتي فكراً من البداية إلى النهاية » (546).

الحب والجمال وارتباطهما بالحب الإلهي

وقضية الحب عند كيركجارد يمكن تفسيرها على أساس المفاهيم الدينية، إنه الحب الصوفي، بل إننا نجانب الصواب إذا قلنا إن كيركجارد يتبع الطريق المسيحي الصوفي. فهو يقوم بالانتقال من الحب الأرضي إلى الحب السماوي.. فموقفه من خطيبته وفسخ تلك الخطبة يمكن تفسيرها بأن النداء الديني داخله كان أقوى من أي أمر.. وهذا النداء الديني كان يظهر مع كل خطوة يُقْدِم فيها على الاتصال بالمرأة، فهو ظاهر منذ بداية علاقته بالنساء.. فقد وضح لنا أنه في اليوم الذي قرر أن يذهب إلى آل (روردام) ليفاتح (بوليت) في أمر حبه لها: وجدت أن ملاك الرب واقف في طريقي حائلاً على نحو، ما يحول دائماً بيني وبين كل فتاة بريئة شاهراً سيفاً من نار. وما حدث مع (بوليت) حدث أيضاً مع (ريجينا).. لقد كانت تناضل كاللبوة ولو لم أكن أعتقد عن يقين بأن الله يعترض بقوة لكانت قد انتصرت.. وكتب بعد فسخ الخطوبة بنحو عام ونصف العام يقول: «بدأت محباً وانتهيت موجهاً للضمير لن أجعل أبداً مما هو مقدس خادماً لحبي (547)..». وكيركجارد (يريد من الحب أن يصل إلى المطلق، فالمحبة التي تسمو فوق كل الفوارق، والتي تذيب الروابط جميعاً لكي تربط الجميع في وثاق المحبة، تقف بالمرصاد بعين الحب طبعاً، خوفاً من أن يتدخّل بغتة نوع من التميز الذي يؤكد نفسه بغية التفرقة (548).. والحب ينتقل دوماً من الجزئي والفردي لكي يصل إلى الكلي. وكيركجارد رأى في محبوبته ريجينا حباً كاملاً، بل ويمكن لنا القول بأنها بداية قفزته نحو المطلق.. لقد سبق ورأينا كيركجارد عندما يكتب إلى وريجينا قائلاً: أينما وجهت وجهي فأنا لا أرى في وجه أي فتاة إلا بعض جمالك.. ويبدو لي أنه ينبغي أن أمتلك جمالهن جميعاً كي أحصل على جمال يساوي جمالك أنت وريجينا. إن حبه لريجينا يتخذ طابع الحب الروحي أو الحب الصوفي الذي يتغزل فيه صاحبه في (الذات الإلهية)، أعني في الفكر المطلق غير المتعين. ومن هنا نراه يفكر في (الفتاة الصغيرة) بصفة عامة، ويميل إلى الجمال بإطلاق.. فكأنه عندما يتغزل بجمال ريجينا وحبها إنما كان يقصد (الذات الإلهية) بل إنه كتب فعلاً عام 1852 يقول: إن خطبتي لريجينا أولسن وفسخ هذه الخطوبة يصوران علاقتي بالله، فهما إذا ما تحدثنا من زاوية إلهية عبارة عن خطبتي لله (549). إننا نعتقد بأن موقف كيركجارد هو موقف المتصوّف الذي ينتقل من الجمال الحسي إلى الجمال المطلق.. فالعالم تجلٍّ للجمال الإلهي المطلق لأن كل موجوداته على مجال تنوعها للصفات والأسماء الإلهية والتي تحقق ظهور الحق تعالى حب كل هذه التجلّيات الكونية، بوصفها تجلياً للجمال الإلهي نفسه من أحب الجمال، فقد أحب الجميل، ومن ثم لاجميل إلا الله. ومن هذه الحقيقة: فكل محب ما أحب محبوبته بأي اسم كانت محبوبته، إلا لكونها لجمال الله ذاته، فأحبها من هذا الوجه، ولم يدرِ أنه يحب الله الحقيقة – فقيس أحب ليلى، فليلى عين المجلى، وكثيّر أحب عزة، وابن الذريح أحب لبنى، وكذلك بن معمر أحب بثينة

وكل هؤلاء – في ما يرى ابن عربي – ومضات تجلٍ لهم الحق، وإن جهلوا من أحبوهم بالأسماء (550).

وعلى ذلك فإن ريجينا بالنسبة لكيركجارد تجلٍ للجمال المطلق.. والمتصوف العربي محيي الدين بن عربي في الفتوحات يشرح تلك اللحظة، أقصد الحب الإنساني من أجل الحب الإلهي المطلق. ومن ثم فكل من تعشَّق باسم فأحبه لجماله، فما أحب إلا الله وحده بوصفه المحبوب، لأن الحق قد تجلّى لهذا المحب في صورة هذه المحبوبة من اسمه الجميل،إذاً الحق لا يتجلّى من هذا الاسم إلا للإنسان خاصة بوصفه على صورته.ومن هذا الوجه فكل المحبين ما أحبوا إلا الله مهما تعددت صورالمحبوبات ،فكلهن من اسمه تعالى الجميل وكلهن عين الحق تعالى. وهذا تأكيد لوحدة الوجود التي يرتبط بها الحب الإلهي بداية ونهاية.. ولما كان الجمال سبباً للحب في كل مراتبه الطبيعي والروحاني والإلهي فمن هذه الحقيقة يمكن أن ندرك مدى الارتباط الوثيق بين الحب الإلهي والحبيَّن الطبيعي والروحاني، وهما مركّب الحب الإلهي. ففي الحب الأخير، لا ضير على محب الله أن يحبه تعالى في عين الصورة التي يهيم بها، ما دامت الصورة الكونية والإنسانية على التحديد عين صورة الحق تعالى، وما دام الحق تعالى لا يتجلّى لأحد من خلقه إلا اسمه الجميل (551).

إنني أركز على الجانب التصوفي عند كيركجارد بانتقاله من الجزئي إلى الكلي فالعبارة التي ذكرناها سالفاً.. «إن خطبتي لريجينا وفسخ هذه الخطوبة يصوران علاقتي بالله، فهما إذا ما تحدثنا من زاوية إلهية عبارة عن خطبتي لله...». ومعنى ذلك أن كيركجارد اتخذ من حبه لريجينا سبيلاً إلى الحب الإلهي.. وهي الفكرة نفسها التي يشرحها لنا المتصوف الإسلامي محيي الدين بن عربي. فحب الرجل للمرأة هو حب إلهي، وفي نظر ابن عربي إن ذلك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية الإنسان الكامل بوصفه المخلوق وحده على الصورة الإلهية، وهي المناسبة ألقى أحب الله بها، وأحبه الله قبل ذلك، من حيث إنه تعالى قد ظهر في العالم بظهور الإنسان ذاته ولما كان الإنسان الكامل لا يقتصر إطلاقه على الرجل من دون المرأة، لأن الذكورة والأنوثة عرضان ليسا من حقائق الإنسانية، كانت المرأة بهذا السبب عين الصورة الإلهية، فهي الله – أيضاً. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنها مخلوقة من الرجل، ومن ثم فإذا رأى – الرجل – نفس هذه المرأة من نفسه – في ما يرى ابن عربي – اشتد حبه فيها وميله لها، لأنها صورته، فما رأى إلا الحق، ولكن بشهوة حب والتذاذ (552). والحب الإنساني حب الرجل للمرأة، هو حب الله نفسه أو هو حب ذاته، لأن الرجل ما أحب فيها إلا صورته ما دامت المرأة في أصل خلقها من الرجل، فيحبها الأخير من هذا الوجه، من حيث إن كل موجود مجبول على حب نفسه

من جهة، ومن جهة أخرى، لأن المرأة نفسها صورة الحق أو مجلاه، ومن هنا فإذا أحب الرجل المرأة.. رده حبها إلى الله، فأحبه الله برجعته إليه (553)..

إن المرأة وسيلة يتحقّق فيها أو عنها حب الإنسان لله، وبعبارة أوضح تصبح المرأة وسيطاً للرجل يحب الله فيها حين تنقله من حبها إلى حب موجدها، وهو المعنى الذي تأوَّله من الحديث المشهور :« من عرف نفسه، فقد عرف ربه، » ومنه فهم أن الرجل قد أحب المرأة لكونها صورته، وحنينه إليها في ما يرى ابن عربي حنين الكل إلى جزئه، لأن المرأة في الأصل جزء من الرجل في أصل ظهورها، ومعرفته بنفسه مقدمة على معرفته بربه .

وابن عربي يحاول التدليل بكل وسيلة ممكنة بأن الحب الإنساني وسيلة لحب الله أو هو عين الله. ولم يكتف بأن جعل الرجل للمرأة لكونها صورته تارة، أو لأن حبه لها حب لله بوصفها صورة لله نفسه تارة أخرى، وإنما يضيف إلى هذا أن حب الرجل للمرأة هو اقتداء بالنبي: «فإن من عرف قدر النساء وسرَّهن – في ما يرى ابن عربي – لم يزهد في حبهن بل من كمال العارف حبهن، فإنهن ميراث نبوي وحب إلهي » (554).

إن الرحلة من الجمال الحِسّي إلى الجمال الإلهي الذي عرضناه سابقاً هو الطريق نفسه الذي سار فيه كيركجارد، لقد انتقل من جمال ريجينا إلى جمال الأبدي... فهو يكتب في اليوميات.. ولو لم أكن مؤمناً بأن الله هو الذي أصدر قرار الرفض لكانت قد انتصرت. وهذا الطريق الذي سار فيه كيركجارد يذكرنا بأفلاطون، بل ونزعم بأن كيركجارد متأثر في ذلك بفلسفة أفلاطون.. ففي محاورة المأدبة.. افرض أنني أود أن أتعلم هذا الحب الأفلاطوني المثالي – حب الجمال، فكيف يمكن يا ترى أن أصعد هذا الطريق الخالد؟ إنك إذا أردت أن تتعلّم كيف تصعد هذا الطريق الخالد، فإنك تستطيع في شبابك أن تبدأ بالجمال المادي، جمال الجسد ثم ترقى إلى مرحلة أعلى تقدر فيها جمال الروح عن جمال الجسد. ثم تتأمل الجمال الذي يتبدّى في الأعمال والنُظُم المختلفة، فتظهر لك عندئذ حقارة الجمال المادي وضآلة شأنه إذا قورن بالجمال الروحي (555)...

لقد أحب كيركجارد ريجينا حباً روحياً ومن خلال ذلك يقوم بالقفزة إلى المطلق.. لقد رفض كيركجارد الجانب الحسّي، ولكن ظل طوال حياته مبجلاً للجانب الروحي. فهو يكتب في يومياته: الشيء الوحيد الذي يعزيني أنني أستطيع أن أرقد لأموت وأعترف ساعة وفاتي بذلك الحب الذي لم أستطع أن أعترف به طوال حياتي، وهو الذي جعلني سعيداً وشقياً بدرجة واحدة (556).

لقد تعلّق كيركجارد بريجينا تعلقاً روحياً لأنه هو الأسمى والباقي، وهو في ذلك متبعاً سقراط في المأدبة. إن أولئك الذين تتجه غريزتهم الخَلاقة اتجاهاً جنسياً يجعلون همهم النساء، ويكون حبهم جنسياً محضاً، وتراهم يحسبون أنهم يضمنون لأنفسهم الخلود بإنجاب الأطفال، لكن هناك غيرهم تكون ميولهم الخلاقة روحية، ويحملون بالروح لا بالجسد، ويخلفون ذرية روحية هي الحكمة والفضيلة (557).

لقد اتبع كيركجارد قول سقراط ولم يرد من ريجينا إلا الجانب الروحي لينتقل منه إلى الأبد.. تلك هي مهمته .. يكتب في اليوميات.. إنني أرى ماهيتي الأزلية وهي عندي أكثر من أب وأم ومن زوجة أحبها (558)... إن ريجينا بالنسبة له وثبة الإيمان.. حبها وجمالها طريقا موصلان إلى الأبد والسرمدية، وجمالها عندما يحتفظ بها حبيبة روحانية تبقى معه دوماً، أما أن تصبح علاقة بين رجل وامرأة هنا تسقط رسالتها.. لم يكن من الممكن أن أدخلها التاريخ على أنها زوجتي – هذا موضوع لا يناقش. كان يمكن أن تكون (مدام فلان) لكنها لن تكون في ذلك الوقت حبيبتي. لا بد أن تروى على أنها قصة حب تعيسة... في حين أنها ستظل عندي حبيبتي التي أدين لها بكل شيء (559)... لقد أراد الاحتفاظ بها حبيبة ملهمة فيمكن لحبها أن ينقله من عالم الحس إلى العالم الروحاني، في الحب المرأة برّاقة وجذّابة وقادرة على أن تفجّر طاقات العقل والقلب. ولو أنه أخطأ وتزوَّجها هنا يضيع البريق والوهج ويموت القلب والعقل .

وكيركجارد يؤكد مراراً، في كل مناسبة يكتب فيها يؤكد على الحب لأجل الحب.. الحب المترفّع عن الشهوات.. فهو يكتب إليها بعد موت والدها، وقد كانت متزوجة.. أنا لا أستطيع الزواج منك، حتى ولو كنت حرة، أنا لا أستطيع الزواج. لقد أحببتني كما أحببتك وأنا مدين لك بكل شيء، وأنت الآن متزوجة، لكنني أقدم لك الآن مرة أخرى ما أستطيع، وما أجرؤ، وما ينبغي على أن أقدمه: الصلح.. أعني الصداقة (560).

إذ كيركجارد لم يرد منها إلا الروح.. جمالها المحرّك لكل طاقات روحه. فجمالها البارع هذ من داخله، فأمكنه أن يكتب وينتقل من ذلك الجمـال المحسوس، جمال المخلوق إلى جمال الخالق الأزلي الأبدي .

لقد نكث كيركجارد بعهد الحب الدنيوي، ومن ثم استلزمت التضحية باستقلال الأنا، في هذا السياق التضحية بالمرأة، وهكذا لم يعد ثمة مكان لريجينا (561)...

لقد أراد كيركجارد (الحب الروحي) الذي يرفعه إلى المثل العليا ويجعله يحقق (الأوحد)، أما إشباع الغريزة عن طريق الزواج فسوف يجعله شخصاً عادياً: لأن

الرجل في الزواج السعيد يصبح زوجاً عادياً، إذ تفنى العبقرية العليا. فكثير من العباقرة أصبحوا عباقرة، وكثير من الأبطال أصبحوا أبطالاً، وكثير من الشعراء أصبحوا شعراء، وكثير من القديسين أصبحوا قديسين بتأثير (الحبيبة) أو (الفتاة الشابة). لكن مَن فيهم أصبح عبقرياً، أو بطلاً، أو شاعراً، أو قديساً بتأثير زوجته؟ إن أقصى ما يستطيع تحقيقه بفصل زوجته هو أن يصبح مستشاراً، أو قائداً عسكرياً أو ربّ أسرة .

فالعبقرية تحتاج إلى (نار) مستعرة توقدها وتلهبها وتقدح قدراتها، لهذا انصرف كيركجارد عن الزواج ليتفرغ إلى ما هو أهم وأبقى في مجال الفكر ومجال الروح، وأعني به الصراع مع مجتمعه وما فيه من زيف وفساد أدى إلى (تزييف) الذات البشرية وطمس معالمها الشخصية، فلم يعد هناك شيء اسمه (الفرد) المتميز، وإنما هناك الشخصية المهلهلة غير المستقلّة التي يسهل أن تسير مع القطيع فتحكّم فيها الطغاة الذين هم (الجماهير) مرة والكنيسة مرة أخرى .(562)

ثمة ملاحظة لا بد من الوقوف عندها وهي أن كيركجارد في الحب انتقل من ذلك الحب الآني أو اللحظي إلى الحب الأبدي السرمدي، وكيركجارد يرفض تماماً المحبة أو الحب الآني لأنه يعني حب الذاتية، بينما الحب الجديد بالمديح هو الحب الذي ينكر الذات .. يقول كيركجارد .. وقبل أن يسعى المرء إلى الفوز برضا اللحظة بثنائه على المحبة، عليه أن يتأكد أولاً إلى أي مدى تمتلك اللحظة الحاضرة تصوراً حقيقياً للمحبة . هل تستطيع اللحظة الحاضرة التي توجد الآن أو هل يمكن للحظة الحاضرة على الإطلاق أن يكون لها تصور حقيقي عن ماهية المحبة؟ كلا، وهذا محال . ذلك أن المحبة وفقاً لفهم اللحظة الحاضرة أو الفورية، لا يعدو أن تكون حب الذات Selflove.. وبالتالي، يكون من الأنانية أن نتحدّث على هذا النحو عن المحبة، ومن الأنانية أيضاً أن نفوز بهذا الرضا . الحب الصادق هو حب إنكار الذات . ولكن ما هو إنكار الذات؟ إنه بالضبط أن يتخلّى عن اللحظة الحاضرة وعن الفوري (563).

ونكرر مرة أخرى أن الحب عند كيركجارد هو حب ديني. وهذه النقطة يرغب كيركجارد بإظهارها للجميع. فالحب في المسيحية يعني الحب العام من دون التوقف عند حد الأشياء أو الأشخاص. والمسيحي الحقيقي هو الذي يصل إلى الحب بمعناه الصحيح، ولذلك يقول كيركجارد... إن من يريد أن يحصل على الحب فبإمكانه الحصول عليه (564). وهذا القول من صميم المسيحية. فالحب ليس في حاجة لقدرات ومواهب خاصة، بل الحب لا يحتاج إلا للصفاء والنقاء. فالحب المسيحي حب أكبر من ذلك الحب الأرضي الجزئي، والحب المسيحي في حاجة للتضحية، التضحية بكل ما يمكن أن يحول النفس للوصول إلى

هدفها الأسمى وهو حب الأبدية.. ولذا يكتب كيركجارد أن التضحية مطلوبة برأينا إذا كان لا بد للمحبة أن تمتدح في الحقيقة، وأن يريد المرء امتداح المحبة في حب الحقيقة عمل من أعمال الحب على وجه الدقة. وقد يكتسب المرء في يسر يسير الجاه الدنيوي، وقد يكسب استحسان الناس بلجوئه إلى كل ضروب التضليل. بيد أن هذا لا يمكن أن يحدث بحق في المحبة. لأن المحبة هي عكس ذلك تماماً. ففي حب الحقيقة، وفي الإقدام على كل تضحية لإعلان الحقيقة للناس لا يكون المرء على استعداد للتضحية بأصغر جزء من الحقيقة (565).

من هنا يتضح لنا لماذا ضَحّى كيركجارد بريجينا.. لأنه أراد أن يمتد حبه.. أراد أن يكون الحب أبقى وحقيقي ولم يكن لديه القدرة أن يخون الحقيقة .

الحب والدين عند برديائف

الحب والجنس

بداية يقرر أوناموتو أن الحب هو شيء جسدي في صميم الروح ذاتها. وآية ذلك أننا نستطيع عن طريق الحب أن نشعر بكل ما في الروح من عناصر جسدية، حقاً إننا كثيراً ما نميل إلى تفسير الحب بإرجاعه إلى عنصر عقلي صرف، أو عنصر إرادي صرف، ولكن مثل هذه التفسيرات لا بد أن تبوء بالفشل، نظراً لأنّا نغفل ما في الحب من طابع حسي أو جسماني. ومن هنا فإن الأصل في كل حب إنما هو تلك التجربة الحسية التي نرى فيها سائر الموجودات الحية تنزع بكل قوة نحو الاستمرار في البقاء، والمحافظة على نوعها. ولا شك أن هذا الحب المادي هو بطبيعته أناني هَدّام، فضلاً عن أنه يستلهم باعث الموت. ولهذا يقول أونامونو: «إن الحياة هي بذل الذات والاستمرار على قيد البقاء، ولكن بذل الذات والاستمرار على قيد البقاء إنما هو الموت بعينه». ومعنى هذا أن تخليد النوع يستلزم بطبيعته فناء الفرد، فليس في استطاعة الكائن الحي أن يبقى على نوعه، اللهم إلا إذا سار قُدُماً نحو الموت » (566).

ويرى بردیائف أن الجنس من الأسباب الرئيسية للعزلة الإنسانية، والإنسان كائن جنسي، أي أنه نصف كائن منقسم وناقص يسعى إلى أن يكون كاملاً. والجنس يحدث انقساماً عميقاً في الأنا التي هي بطبيعتها ثنائية الجنس. فهي ذكر أو أنثى. وهكذا نرى أن محاولة الإنسان في التغلب على العزلة عن طريق الاتحاد الروحي هي أساساً محاولة للتغلب على العزلة التي يسببها الجنس لتحقيق الاتحاد بالتكامل الجنسي. ووجود الجنس يقتضي الانفصال والحاجة

والشوق والرغبة في أن يجد المرء نفسه في الآخر. بيد أن الاتحاد الجسدي للجنسين – وهو الذي ينهي الشهوة الجنسية – ليس في حد ذاته كافياً للقضاء على العزلة، بل إنه على العكس من ذلك قد يزيد من شدة شعور الإنسان بعزلته (567).

ويرى برديائف أن هناك اختلافاً جوهرياً بين الحب وبين الجنس.. وهو يقلل من قيمة الجنس، بل إنه يُزري الفعل الجنسي ذاته حيث يرى أن الفعل الجنسي نوعٌ من انحطاط الإنسان، أما الحب فهو عاطفة سامية ينبغي تقديرها واحترامها وعلى الآخرين ألا يبغضوا أي علاقة حب بين رجل وامرأة، حيث إنها علاقة خاصة لها قدسيتها التي يجب ألا ننتهكها .

وقد ألححت دائماً على التمييز بين الحب والجنس، إذ مهما يكن من تشابكهما إلا أنهما يظلان مختلفين اختلافاً جوهرياً. وحياة الجنس لا شخصية ونوعية، وهي تحيل الإنسان إلى لعبة بين يدي العمليات البيولوجية والفسيولوجية. ولا يتضمن الفعل الجنسي شيئاً يمكن أن فعترف بأنه فردي أو فريد أو مفرد أو شخصي، حتى ولو كان ذلك من بعيد، بل على العكس إنه علامة اندراج الإنسان في العالم الحيواني. والجاذبية الجنسية لا تكشف بنفسها عن الصورة الشخصية لموضوع الجاذبية، بل الأحرى أنها تُعتم تلك الصورة. الجنس أعمى لا وجه له إزاء وجه الإنسان. إن فيه حقاً شيئاً لا يعرف التمييز أو الرحمة إزاء الإنسان، شيئاً هداماً لشخصيته الإنسانية الخاصة. وإضفاء الفردية على الشهوة الجنسية معناه تحديد قوة الجنس، أما الحب فشخصي فردي، وهو يميل نحو الشخص الفريد الذي لا يتكرر. ولا يمكن أن يحل شخص آخر محله سواء أكان رجلاً امرأة. الشهوة الجنسية تقبل الاستبدال في يسر والاستبدال – في الواقع – ممكن. أما (حب الأيروس) الشديد، فإنه لا يزيد من الشهوة الجنسية، بل يضعفها. والمحبّ أقل حرصاً على الارتواء الجنسي، بل ربما آثر الامتناع عن ممارسته (568).

وبرديائف يقوم بالفصل بين الحب والجنس، والحب أسمى من الجنس، والجنس دليل على انحطاط الإنسان واندراجه إلى النوع الحيواني.. والحقيقة أننا لا يمكن الموافقة على رأي برديائف، فلا يمكن أن نحتقر الجنس إلى هذه الدرجة التي يعرضها لنا برديائف. فالجنس أمر ضروري لا يمكن الاستغناء. عنه من الممكن أن نعلو عنه، ولكن ليس من الممكن إلغاؤه، إلى جـانب أنه يرى أن الجنس لا يعرف الرحمة.. ويرى أن الجنس أعمى.. إن مثل تلك الأوصاف التي يذكرها برديائف عن الجنس أوصاف من المستحيل قبولها، ففكرة أن الجنس لا يعرف الرحمة لا يمكن أن تصدق على العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة. فالجنس أمر ضروري للارتباط بينهما، ولكنه ربما قصد من فكرة عدم

الرحمة السلوك الجنسي الاغتصابي.. إلى جانب أن الجنس لا يعرف التمييز، نقول بل على العكس الجنس دليل على معرفة التمييز والفرق بين الطرفين. ففي السلوك الجنسي يعرف الرجل الفرق بينه وبين الطرف الآخر، وهي المرأة، وكذلك المرأة تعرف التمييز بينها وبين الطرف الآخر، الرجـل. وربما يكون برديائف قصد من خـلال تلك الأوصاف نوعاً خاصاً من الجنس.. ذلك الجنس الحيواني غير القائم على أية عـاطفة بين الطرفين، مثل اقتنـاص الرجل لأي أنثى لكي يباشر معها النواحي الجنسية. والمرأة البغيّ التي تلتقي مع أي رجل لإرضاء نواحيها الجنسية. هنا يمكن القول إن الجنس فقد معناه الروحي وفقد الرحمة وفقد التمييز .

ويرى برديائف أن الحب الحقيقي يهتم دائماً بالخاص لا بالعام، يهتم بشيء ما، أو بمعنى أصح بشخص ما لا بأي شخص. ونعترف بأن الحب ينشأ في الجنس وله دلالة على الجنس، ولكنه في الوقت نفسه يمثل انتصاراً على الجنس وفداء عنه. والحب تجربة جديدة تماماً تكشف عن بعدٍ متعالٍ في طابعه (569).

إن الحب عند برديائف له القدرة على التواصل مع الآخرين، والحب هو القوة الوحيدة القادرة على القضاء على الشعور بالعزلة... فهو يقول: «ولا يحدث الاتصال الروحي الحقيقي، والانتصار الحقيقي على العزلة إلا عندما تتوحد «الأنا» مع الـ «الأنت» في حالة الحب والصداقة (570). وفكرة برديائف عن الحب نجدها أيضاً عند إريك فروم.. فالحب من منظور فروم يتضمّن شيئاً من التناقض، إنه يعني أن كائنين من البشر يصبحان كائناً واحداً، ويكونان اثنين في آن واحد، وفي هذا يقول فروم في كتابه (فن الحب): «الحب قوة فعالة في الإنسان، وقوة تقتحم الجدران التي تفصل الإنسان عن رفاقه، والتي توحّده مع الآخرين، إن الحب يجعله يتغلَّب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له بأن يكون نفسه، وأن يحتفظ بتكامله. في الحب يحدث الانفراق، إن اثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان اثنين » (571).

في الحب يمكن للإنسان أن ينتصر على عزلة الذات... الانتصار على العزلة معناه العلوّ على «الأنا» في مجال الحياة العقلية والوجدانية... بيد أن الأنا تستطيع أن تسلك طريقين مختلفين للعلوّ على نفسها: بأن تتوحّد مع موضوع ما أو مبدأ عام. أو بأن تدخل في اتصال روحي مع «الأنت » (572) ، فالحب هو اتصال (مع) هو علوّ على (الذات)، دخول في علاقات أصيلة مع الآخرين. أن يشعر الفرد في الحب بأنه يحتوي كل ما حوله وليس متقوقعاً على ذاته.. وإلى فكرة نفسها برديائف يذهب فروم ويرى أن الحب الحقيقي لا يجب أن يكون متعلقاً بشخص واحد، إذ إن الحب الذي يعزلني عن الآخرين، ويجعل بيني وبينهم غربة هو حب مزيف: «إذا كنت قادراً على قول إني أحبك، فإنني أعني

القول بأني أحب فيك كل الإنسانية، وكل ما هو حي، إنني أحب فيك أيضاً ذاتي». إذ إن حب الإنسان لذاته يختلف تماماً عن معنى الأنانية، فالأنانية هي «..جشع الاهتمام بالذات الذي ينبع من الحاجة إلى تعويض نقص الحب الأصيل للنفس » (573).

والحب الأصيل هو الذي يؤدي إلى المعرفة، معرفة النفس، ومعرفة الآخرين، ومعرفة العالم إنه الطريق إلى كشف نقاب الحقيقة، في فعل الحب، في فعل إعطاء النفس، في فعل النفاذ إلى الشخص الآخر أجد نفسي، أكتشف كلينا، أكتشف الإنسان (574). وعلى ذلك فالحب ليس عاطفة ترتبط بالـ (أنا) ويكون الـ (أنت) منها بمثابة المضمون أو الموضوع، وإنما هو علاقة حية توجد بين الأنا والأنت، وحينما تتسع دائرة هذه العلاقة بحيث يستحيل الحب إلى إشعاع كوني فهناك يرى المحب جميع الناس، أخياراً كانوا أم أشراراً، جميلين كانوا أو دميمين، موجودات حقيقية أو (ذوات) بمعنى الكلمة، أو شخصيات حية يخاطبها بلغة الـ (أنت). وربما كانت القيمة الأخلاقية الكبرى للحب هي أنه يعلّمنا ألا نعامل الآخرين معاملة الأشياء أو الموضوعات أو الوسائط، بل معاملة الأشخاص أو الذوات أو الغايات (575).

إن تجربة الحب عند برديائف هو طريقة للخروج من العالم الذاتي إلى عالم أرحب وأوسع، إنه النافذة التي تعلمنا أننا لسنا وحدنا، وأن هناك آخرين. هي طريقة للخروج من العالم الذاتي إلى عالم أرحب وأوسع، إنها النافذة التي تعلمنا أننا لسنا وحدنا وأن هناك آخرين ينتظرون منا لحظة التواصل والإقرار بوجودهم ومن ثم يقرون بوجودنا. إن الحب يمثل للإنسان غاية وأيضاً هو وسيلة. إنه غاية لأن نعانق الوجود بأسره ووسيلة لأن نخرج من قوقعة الذات المغلقة.. وعلى حد تعبير برديائف... الحب والصداقة هما أمل الإنسان الوحيد في الانتصار على العزلة. والحب حقاً هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل (الأنا) في اتصال مع (الذات الأخرى)، مع (أنا) أخرى، يمكن أن تعكس فيها انعكاساً صادقاً، وهذا هو الاتصال الروحي بين شخصية أخرى.. الحب وحده هو الذي يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع كائن آخر، هذا الاندماج الذي يعلو على العزلة (576).

وبرديائف يرى أن الحب أمر شخصي وذاتي وهو ينتقد أي تدخل من المجتمع في تلك العلاقة الخاصة، وهو يقول.. ولقد شعرت دائماً بالسخط على تدخل المجتمع في الحب الحقيقي بين الرجال والنساء وكانت جميع القيود التي يفترضها المجتمع والمواصفات الاجتماعية على حق الحب تثير احتجاجي.. الحب هو أكثر تجارب الحياة مساساً بالشخصية، وينبغي ألا يجرؤ المجتمع على التدخل كطرف ثالث – حتى ولو كان هذا الحضور (لغوياً) – أمر لا ضرورة له

على الإطلاق، وحينما كانت تروي لي قصة حب ذات طبيعة غير مشروعة، كنت أجيب دائماً بأن هذا لا يعني أحداً، سواء أكنت أنا أم غيري، خاصة هؤلاء الذين يتحدثون عنها.. الحب بطبيعته نفسها الإنسان له بالقانون، بل إنه يتحدى القانون، والحب الشرعي أو القانوني حب قد مات (577).

وبردیائف ينشد المحبة المسيحية، المحبة القائمة لذاتها. حتى الحب الإنساني ينبغي علينا أن نحكم عليه بأحكامنا وأن ندينه على هوانا. وبردیائف ينتقد أشد الانتقاد تدخل الإنسان في أمور الغير ويُنصّب من نفسه حاكم على الآخرين.. يقول السيد المسيح :«لا تدينوا لكي لا تدانوا. لأنكم بالدينونة التي بها تدينون تدانون، وبالكيل الذي به تكيلون يُكال لكم» (مت 7: 1 و 2) ، ولعل المسيح كان يقصد بهذا القول من يراقبون سلوك الغير من الناس ويصدرون عليها أحكاماً أخلاقية. وهذا العمل في حد ذاته تعبير عن القسوة وعدم الغفران من ناحية، ومن الناحية الأخرى هو محاولة لإخفاء عيوب الإنسان الذاتية (578).

وبردیائف في مسألة الحب والزواج ينتقد المجتمع أشد الانتقاد، فهو يفقد جمال الأشياء .. يقول .. يجب أن يظل العالم جاهلاً بحب كل إنسان، ما دام الحب يتجاوز حدود هذا العالم، وما نسميه مؤسسة الزواج هي في الواقع قطعة من انعدام الحياء تفرض للمجتمع ما ينبغي أن يكون مستوراً محروساً حراسة دقيقة من أعين الغرباء . وإحالة الجنس والحب إلى أمور اجتماعية Socialization من أكثرالأمور مدعاة للتقزز في التاريخ الإنساني . فهذه الإحالة تشوّه الحياة وتسبب آلاماً لا سبيل إلى التعبير عنها .. والأسرة في جوهرها مسألة اجتماعية تخضع للقوانين نفسها التي تخضع لها الظواهر السياسية والاقتصادية، وهي ترتبط حقاً ارتباطاً وثيقاً بالنظام الاقتصادي للمجتمع، وليست لها غير صلة ضئيلة بالحب سواء الجنسي أم الحقيقي، وإن كان من الممكن أن تكون مجالاً لممارسة الصدقة أو الإحسان .. وقد كانت الأسرة – وما زالت إلى حد كبير – وسيلة للاستعباد، وهي مؤسسة تخضع لتصاعد الدرجات وتقوم على السيطرة والخضوع، ونظام الزواج (لا الحب بالطبع) الذي تقوم عليه الأسرة شعار مشكوك فيه إلى أبعد حد . والواقع أن الكنيسة المسيحية لا تعرف أي طقوس للزواج (خاصة بها) وإنما هي لا تصنع أكثر من تأكيد نظام الزواج الوثني واليهودي، أعني الطبيعي .

بيد أن الزواج يعمل على إحالة شيء ما إحالة اجتماعية، وهذا الشيء يروغ بطبيعته من المجتمع بما في ذلك الكنيسة باعتبارها مؤسسة اجتماعية خارجية. الحب هو ما ينبغي أن تعترف به على أنه سر مقدس حقيقي، هو سر لا يمنح نفسه لأي تثبيت أو ترشيد اجتماعي، وهذا الأمر مسؤول إلى حد كبير

عن مأساة الحب في سياق الحياة الاجتماعية، ما دمنا نرى أن المجتمع يعادي الحب دائماً، ويرفضه في أغلب الأحيان (579).

ويرى برديائف أن الحب بالمعنى الصادق لهذه الكلمة عدو المجتمع، ولم يدافع عن حق الحب وكرامته غير (جمهورية الآداب)، غير أن دفاعها كان منصبّاً على الحب غير الاجتماعي. وكان أول من صنع ذلك شعراء البروفنسال المتجولون (التروبادور) (580) ، وقد أسدى الأدب – ولا أعني به طبعاً ذلك التهريج الرخيص أو الكتب المثقلة بالجنس التي تغمر السوق – خدمة ذات دلالة دينية عميقة للبشرية، ولم يحاول اللاهوت الشرعي والأخلاقي والرأي العام إخفاء عدائهم للأدب لهذا السبب، أو على أحسن تقدير، احتماله (581).

الحب عند الرجل والمرأة : يفرق برديائف بين الحب عند الرجل والحب عند المرأة... ثمة شيء يختلف اختلافاً متميزاً بين حب الرجل وحب المرأة.. حب الرجل جزئي بمعنى أنه لا يستوعب وجوده كله، أما حب المرأة فيستغرق وجودها كله، ومن ثم فإنها قابلة لأن تضيع في الحب، وأن يستحوذ عليها ومن الممكن أن يكون حبها ساماً خطراً مميتاً.. إنه مليء بالقوة السحرية، وهو طاغية لا يعرف الرحمة أو الشفقة. وهو يتحول إلى شيء لا يمكن احتماله بالنسبة للفارق الناجح بين المرأة المعينة وبين صورتها المثالية التي يصنعها خيال الرجل، وجمال المرأة خادع في أغلب الأحيان، وهي أميل إلى الكذب من الرجل سواء في مظهرها أو سلوكها أو كلماتها، وكذبها على أية حال نوع من الدفاع عن النفس، نتيجة لحرمانها من بعض الحقوق الأولية منذ سيادة النظام الأبوي على النظام الأموي (582).

والواقع أنه إذا كانت للحب قيمة كبرى في حياة المرأة، فذلك لأنها تشعر بأن كل ما في وجودها (هبة) لا بد من أن تقدَّم للرجل، وكأن (وجودها لذاتها) هو نفسه (وجودها من أجل الغير). وإذا كان الرجل يشعر بأن قيمته منحصرة بأكملها في ما يعمله أو في ما يحققه، فإن المرأة تشعر بأن كل وجودها مستوعب في ما تحسه أو في ما تشعر به. حتى حين يقع الرجل أسيراً لعاطفة غلّابة من الحب لن يستطيع مع ذلك أن يقول عن نفسه ما قالته جولي لبيناس (ما أنا إلا حب).

والسبب في ذلك أن المرأة لا ترى في الحب مجرد لهو أو تجربة عابرة أو مرحلة لا بد من تجاوزها، بل هي تعد الحب سبباً كافياً لتبرير وجودها، وغاية كبرى تسعى من أجلها، وسعادة قصوى تنزع نحو بلوغها (583).

إن برديائف يهتم بقضية الحب وهو يعرض لتلك القضية من خلال تناوله لدوستويفسكي وهو ينظر للمرأة على أنها سبب ازدواج الإنسان، بل هي سبب كل شقائه وبلائه .

يقول برديائف.. وفي مأساة روح الإنسان، تجسّد المرأة حالة الازدواجية، ذلك أن الحب الجنسي.. الشهوة تعني بالنسبة للطبيعة الإنسانية فقدان وحدتها وهذا هو السبب الذي يجعل الشهوة مدنسة.. فالطهارة لا تتحقق إلا في الوحدة. والفسق هو أيضاً الانحلال. وستويفسكي يقود الفرد عبر تعرجات الازدواجية التي تصيب شخصيته. والحب عنده يتحلل إلى عنصرين. ولكي يجعل هذين العنصرين محسوسين بصورة أوضح، يقول إن العاشق يكاد يحب دائماً موضوعين في آنٍ واحد. إنه حب مزدوج، ثنائية في الحب .

وقد عبر دوستويفسكي عن هذا بقوة لا نظير لها، فهو يكشف في الحب عن مبدأين، تيارين، هاويتين سوف يتردى فيهما الفرد: هاوية اللذة الحسية، وهاوية الشفقة (584).

ولكي نفهم قضية الحب عند دوستويفسكي علينا أن نعطي تفصيلاً لهذا الأمر حتى يمكننا أن نربط بين دوستويفسكي وبرديائف في قضية الحب والمرأة ..

لقد أحب دوستويفسكي (ماريا ديمتريفنا).. تنحدر ماريا ديمتريفنا دوكوتستان من أسرة نبيلة فرنسية الأصل، وكانت جميلة مثقفة تعيش في فيض من الأماني السعيدة، ويتسامى بصرها إلى عالم يموج بالنعيم ويموج بالغبطة، ثم عثر بها الدهر فساقها طالعها إلى كنف زوج مهندس يدعى إيساييف ما زالت الخمر تستعبده وتدفعه في طريقها الحادر.. والتقى دوستويفسكي ذات مساء بايساييف... وقدمه إيساييف إلى زوجته ماريا. وسرعان ما اتصل بينهما ود اشتد في نفس المرأة وعاث في نفس الرجل. أما هي فقد عاودها رجع من صوت الماضي، فشاقها أن تستقبل في بيتها أديباً يستجيب لميولها ويحدثها عن عالم الحلم الذي انتزعت منه وفقدته إلى الأبد. وأما هو فقد شغف بهذه المرأة التعسة التي تُضرّج حُمرة السّلِّ خديها الغائرين، ويطفو على وجهها أمل شهيد وفرح بائس .

وكانت ماريا أول امرأة تحيطه بالحنان والعطف. ويقول أصدقاؤه وعارفوه أن ميوله الجنسية كانت راقدة هامدة حتى تعرّف إليها. كان يعجب بالمرأة من غير أن يقربها، كابحاً وثبة الغريزة في نفسه، ومن ثم جاءت شخصية المرأة في مؤلفاته الأولى شخصية خيالية شاحبة تنقصها نبضة الدم وحرارة الجسد .

وكان لا بد لهذا الكبت العنيف لمطالب الغريزة الجنسية، من أن يطبع شبابه بطابع الانتظار البائس والتعلق بطهارة واهمة تؤلمه، ويجد في ألمها راحة غريبة، وهكذا كان حبه لماري إيساييف حباً أخرس لا يفصح عن نفسه ولا يلتمع في أفقه رجاء. وكان هذا اليأس الصامت سماً يشيع في دمه ويسلبه شعوره بالحياة. فكأنه لم يعد ليعيش إلا من أجل هذه الساعات القلائل يقضيها ويده في يد معشوقته على مقعد في حديقة كوزاكوف بين مفاتن الربيع المتأخر (585).

الحب يزدوج عند دوستويفسكي كما يزدوج الموضوع المحبوب أيضاً. فلا وجود لأية وحدة في الحب ولا وجود لأي كمال فيه. ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك على طريق التعسف هذا لأن الطبيعية البشرية عندما تتمزّق بين اتجاهين متعارضين تجازف بفقدان شخصيتها نفسها في هذه الازدواجية. والحب – الشهوة، والحب الشفقة، وهما طرفا الازدواجية لا يعرفان الاعتدال ولا يخضعان لأي مبدأ أعلى، فهما يستنزفان الفرد ويحيلانه إلى رماد (586).

كانت حياة دوستويفسكي تضطرب منذ عاد من تفير في جو مضن من دائب العمل وعاطفة القلق، وكان يأمل أن يجد في جوار زوجه بعض الراحة، لكن السل كان قد فشك بماريا ديمتريفنا فغار خداها، وذوت شفتاها، وأظلمت عيناها، وحملها اليأس إلى غاية القسوة وأقصى العقوق، فازدادت غلواً في مقته وعتواً في النفور منه. «أنا متزوج ومريض، وأحترم الأدب، وصاحب مجلة...»، هكذا كتب إلى أرملة الناقد بيلنسكي يبثّها شجنه وكأنه يجد في كل واحدة من هذه الأمور مصيبة لا تطاق بمفردها فكيف بها مجتمعة (587).

إن فكرة الازدواج في الحب واضحة عند دوستويفسكي التي تأثر بها برديائف. فمثلاً: ها هو الأمير مويشكن موزع الشعور بين أغلايا أبنتشين وناستازيا فيليبوفنا : وأحبها من كل قلبي، قال متحدثاً عن هذه الأخيرة .

- وفي الوقت نفسه تؤكد على حبك أغلايا إيفانوفنا؟

- أجل! أجل !

- فكر أيها الأمير بما تقول. عُدْ إلى رشدك.. إرجع إنك لا تحب أحداً.. كيف يحب الإنسان امرأتين ويرتبط بهما معاً بعلاقتي حب مختلفتين! أمر عجيب (588).

كذلك، تجد كل بطلة نفسها موزعة بين حبين، تذكروا أيضاً حـالة ديمتري كارامازوف بين غروشنكا وناستازيا إيفانوفنا وحـالة فرسيلوف... وقد يقال: إن إحدى العلاقتين جسدية، والأخرى روحية .

ويلاحظ: أن كل التغيرات المفاجئة في مزاج زوجة الجنرال، إزاء الأمير مويشكين، وكل التردد في موقف أغلاية نفسها، ابنة الجنرال وخطيبة الأمير، مردّه إلى أن المرأتين كلتيهما (الأم خاصة، دون ريب)، يشتمّان شيئاً ما خفيّاً في طبيعة الأمر، وإلى أنهما غير متيقنتين كل التيقن من رجولته. يلحّ دوستويفسكي مرات عديدة على عفة الأمير، هذه العفة التي شغلت بال الحماة العتيدة، من دون ريب : مهما يكن، فالمؤكد أنه كان يبلغ قمة السعادة لسبب وحيد هو أن بوسعه، بعد أن يزور أغلايه، ويتكلم إليها، ويجلس إلى جانبها، ويتكلم معها. و – من يعلم – ربما اكتفى بهذا مدى الحياة .

وكما يبدو، فإن هذه العاطفة القانعة قد أقلقت زوجة الجنرال أبنتشين التي اكتشفت في الأمير محباً أفلاطونياً، كان ثمة كثير من المخاوف توجستها زوجة الجنرال في سرها، من دون أن تستطيع الإفصاح عنها (589).

يكتب أندريه جيد.. تزوج من أرملة السجين إيسابييف، من دون أن يكون بينهما، كما أعتقد (590) ذلك الحب الكبير، بالمعنى الذي نفهمه عادة من هذه العبارة، بل كان حباً يحمل في ثناياه إضافة إلى العطف الطاغي، الشفقة والحنان، كما يقترن بحاجة إلى تفانٍ ما، وبشروع طبيعي إلى تحمل الأعباء وعدم التراجع أمام أية مسؤولية (591).

إن هناك خطأ مشتركاً بين برديائف ودوستويفسكي حيث كان بردياثف يتعامل مع المرأة من الناحية العاطفية.. وهو يقول: «وقد كانت علاقاتي الحميمة الودية مع النساء أكثر منها مع الرجال على وجه الإجمال، بل كان يبدو لي دائماً (أو لعل هذا مجرّد وهم) أن النساء يفهمنني أكثر من الرجال.. والحق أن للنساء قدرة ملحوظة على إثارة الأوهام وعلى الظهور على غير حقيقتهم، ولم أكن بأية حال محصناً ضد الفتنة الأنثوية، ولكنني لم أنغمس قط في ما يعرف بعقيدة (الأنوثة السرمدية) التي يعتز بها كثير من معاصريَّ في أوائل القرن العشرين في روسيا عندما كانت النسوة الجميلات اللواتي يصطنعن المظهر الدانتي (نسبة إلى دانتي صاحب الكوميديا الإلهية) أو المظهر الغوتي (نسبة إلى غوته) بدعة شائعة بين الناس، بل لقد فطنت في نفسي إلى كراهية إيجابية لما هو (أنثوي) وإن لم أكن قط غير مكترث بها. وكنت أشعر بأنني أميل خاصة إلى رومانسية العصور الوسطى كما عبر عنها شعراء البروفانس المتجولون الذين كانوا أول من آمنوا بعظمة (الحب – إيروس) ونبله » غير أن إدخال الحب في الدين، وفي علاقة الإنسان بالله، كان شيئاً غريباً عليَّ كل الغرابة » (592).

وبرديائف ينفر من الجنس وهو يقبل الحب العاطفي غير المرتبط بالنواحي الجنسية، ،وسوف يتضح لنا أن برديائف يركز على ذلك النوع من الحب .

يرى برديائف .. أن الجنس ينتمي إلى النوع Genus ، أما الحب فينتمي إلى الشخصية . وقد ذكرت أكثر من مرة مقاومتي للنوع، ولكل ما هو نوعي، وهي مقاومة أساسية لا يمكن استئصالها من نفسي إنني أنفر من مجرد النظر إلى المرأة الحبلى .. بيد أنني لا أفخر بذلك، بل الواقع أن مثل هذه المقاومات تحزنني ... ذلك أنني لم أبغض الأطفال قط، بل كنت شغوفاً بأبناء أشقائي وشقيقاتي .. ولكنني لا يسعني إلا أن أرى في إنجاب الأطفال شيئاً معادياً للشخصية، شيئاً يدل على تفكك الشخصية، وأنا متفق مع (كيركجارد) الذي أدرك ما في الولادة من شر وإثم .. وثمة تعارض شديد بين الخلود الجنسي والخلود الشخصي، وقد يثير (الجنس) الشفقة، ولكنه لا يستطيع أن يوحي بالحب الحقيقي . لأن الحب يتنافر مع الحياة الأسرية التي تنتسب إلى الجنس، وما الحب إلا انتصار الشخص على النوع والجنس اللذين يخلوان من التفرد والفردية .. ولا بد أن ينتصر الحب الحقيقي على الجنس . وعندما يكون الحب قوياً فإنه يتصف بعمق يمكن أن يصل إلى اللانهائية، أما الجنس فعلى العكس من ذلك يحمل في طياته وصمة التناهي، وهو يخفق إخفاقاً فاجعاً في الوصول إلى الاكتمال ومقدَّر عليه أن يبقى مجالاً منعزلاً منفصلاً من الطبيعة الساقطة . وهذا الطابع البائس للجنس هو المسؤول إلى حد ما عن فزع الإحالة الذرية الذي يتسم به الرجل الحديث . ولكن على الإنسان أن يحارب الاستقلال الذاتي للجنس (593).

ولعل السبب في إنكار النواحي الجنسية عند برديائف هو أن الجنس لا يمكنه من تحقيق التواصل الروحي.. فالجنس عاجز عن تحقيق الاتصال الروحي بين الأنا والآخر. وأياً كانت النواحي الجنسية فإنه يرى أن مصير الجنس... مصير فاجع.. ويرى برديائف أن الجنس من الأمور التي يؤدي إلى العزلة وليس إلى الوحدة (594).

إن برديائف ينظر للحب كطريقة لقهر العزلة وغربة الإنسان، إنه الطريق من المتناهي إلى اللامتناهي، فالحب طريق تؤدي إلى الخروج من الابتذال والارتفاع فوقه، وهو حقاً بالنسبة للكثيرين الطريقة الوحيدة لمثل هذا التحرر، غير أن هذه القوة المحررة للحب تنفق سريعاً، فلا يلبث أن يسقط الحب مرة أخرى تحت سطوة الابتذال. إن الحب يتضمن حافزاً إلى اللانهائي، ولكنه يضع في الوقت نفسه الحدود اللانهائية. والحب صدع في النظام الموضوعي الطبيعي الاجتماعي، وإنه لينفذ إلى ما وراء الظواهر ليبلغ الجمال النموذجي في الله، ويعلن الانتصار على القبح الذي يسود عالمنا الساقط. ولا يستطيع

الحب أن ينمو داخل حدود هذا العالم. ومن الحق أن آثاره قد تكون مدمرة مؤلمة إذا لم يتحد بالشفقة. والحب الذي يخلو من الشفقة حب مقيت منفر. غير أن العلاقة بين الحب الحقيقي وحب الشفقة علاقة معقدة جداً، وتمثل سلسلة من المشكلات العصية. و«أيروس» عند أفلاطون ما زال محصوراً في مجال اللاشخصي، وهو يشير إلى تطلع الإنسان إلى مبدأ الجمال الإلهي الذي ينعكس في العالم المخلوق، أكثر من تطلعه إلى التحقق العيني الشخصي.. ومن ناحية أخرى يدل (الأيروس) من وجهة النظر المسيحية على العلاقات الشخصية (595).

والمسيحية هي دين الحب، وعلى هذا النحو فهمها دوستويفسكي.. ويرى دوستويفسكي أن المسيح الروسي هو رسول الحب اللامتناهي. بيد أن التناقض المأساوي الذي كشف عنه دوستويفسكي في صميم الحب الجنسي. يبين أنه موجود أيضاً في الحب ذي النزعة الإنسانية، في الحب الاجتماعي. ذلك أن حب الإنسان لأخيه الإنسان، وللإنسانية، يمكن أن يكون حباً كافراً. غريباً تماماً عن المسيحية. وفي صورة المستقبل المذهلة التي وضعها دوستويفسكي على لسان فرسيلوف، يتعانق البشر ويحبون بعضهم بعضاً، لأن فكرة الإله العظيمة، وفكرة الحياة الأبدية اللتين كانتا تسانداهم قد غشيتهما الظلمة. يقول فرسيلوف للمراهق: «أنا أتصور – يا صديقي العزيز – أن الصراع قد انتهى. وبعد اللعنات والصفير والوجل، عادت السكينة، وبقي الناس وحدهم. كما كانوا يرغبون. وتلك الفكرة العظيمة التي راودتهم في الماضي قد هجرتهم. ومصدر القوة العظيمة الذي استمدوا منه طويلاً الغذاء والدفء قد اختفى كما تتوارى شمس هائلة في خلفية لوحات كلود لوران فكأنه اليوم الآخر للبشرية. وبغتة أدرك الناس أنهم سيبقون وحدهم، وأحسّوا فجأة بأنهم يتامى تماماً. أي طفلي العزيز، إنني لم أستطع أن أتصور الناس أبداً على أنهم كائنات جامدة مخبولة. فها هم الناس المهجورون يتضامنون على الفور بعضهم إلى البعض الآخر في مزيد من الالتحام والحنان، وها هي أيديهم تتشابك، مدركين أنهم من الآن فصاعداً يمثلون بعضهم للبعض الآخر الكون كله. ذلك أن فكرة الخلود العظيمة سوف تختفي، ولإحلال شيء مكانها، سيحمل البشر للعالم، وللطبيعة ولأشباههم، ولكل ورقة من العشب، سيحملون ذلك الحب الزاخر الذي كانوا يكرّسونه من قبل لرؤية الحياة الخالدة. سيحملون الإعزاز للأرض، وللحياة، في حماسة، بحيث يتعادون تدريجياً على أن يروا فيها بدايتهم ونهايتهم، وسيعتزون بهما بحب خاص، حب يختلف عن الحب السابق، وسوف يلاحظون في الطبيعة ويكتشفون فيها ظواهر وأسراراً لم تخطر لهم على بال من قبل، ذلك أنهم يبصرون العالم بعيون جديدة، كما يبصر العاشق معشوقته. وهم يستيقظون ويهرعون إلى معانقة بعضهم البعض الآخر، عارفين أن أيامهم معدودة، وأن هذا هو كل ما يملكونه. فإذا عملوا، فإنهم يعملون من أجل

الآخرين، وكل منهم يعطي مرتبه للجميع، ولا يشعر بالسعادة إلا إذا منح هذه الهبة. ويعرف كل طفل أنه يستطيع أن يجد في كل مخلوق أرضي أباً أو أماً. ذلك أن كلاً منهم يفكرون، وهو يتأمل الشمس الغاربة: ربما كان الغد هو يومي الأخير، ولكن ما أهمية ذلك؟ سيبقى الآخرون عندما اختفى من الوجود ومن بعدهم أبناؤهم. وهكذا لن يساندهم الأمل في لقاء بعد الموت، وإنما فكرة أن مخلوقات أخرى سوف تحل مكانهم على هذه الأرض، مخلوقات متحابة دائماً، متعاطفة دائماً بعضها مع البعض الآخر. أجل! سوف يسارعون إلى الحب لكي يقضوا في قرارة أفئدتهم على حزنهم العميق، وسيكونون مع أنفسهم فخورين جسورين، بيد أن الخجل هو الذي سيتحكم في علاقة بعضهم بالبعض الآخر. وسوف يرتجف كل منهم إذا فكر في حياة أخيه وسعادته. وسوف يشعرون بحنان متبادل من دون حرج، ويتعانقون كالأطفال. فإذا التقوا، ألقى كل منهم على الآخر نظرة عميقة مشحونة بالمعنى، نظرة زاخرة بالحب والألم في آن واحد » (596).

لقد أراد فرسيلوف في هذه الفقرة الرائعة، أن يتأمل لوحة الحب الذي يخلو من الإله، الحب الذي يقف على طرفي نقيض من الحب المسيحي، الحب الذي لا يصدر عن جوهر (الوجود) وإنما عن ازدراء للوجود، وهو حب لا ينبع من توكيد للأبدية وإنما عن انتهاب للحظة العابرة من الوجود. وهذا كله وهم لأن الإنسانية بغير الله فهي له تعرف ذاك الحب.. بيد أن يوتوبيا فرسيلوف تبدو شائقة – على ما هي عليه، من حيث إنها تفصيل لأفكار دوستويفسكي عن الحب. إذ لا بد أن تنتهي البشرية الملحدة إلى الضراوة وإلى الافتراس المتبادل، ولا مناص من أن تعود بالإنسان إلى حالة الوسيلة البحتة .

أما أن يحب المرء أخاه في الله: فإن هذا الحب يؤكد في كل موجود فكرة الأبدية وهذا هو وحده الحب الحقيقي، الحب المسيحي، المرتبط بخلود النفس، وبتوكيد هذا الخلود. هذه هي الفكرة الجوهرية عند دوستويفسكي: الحب الحقيقي مرتبط بالشخصية، والشخصية مرتبطة بخلود النفس. وهذا يصدق على الحب الجنسي كما يصدق على سائر أشكال الحب الإنساني. وهناك حب آخر يخاطب الإنسان خارج الإله، حب ينكر في الإنسان جانبه الأبدي الذي لا يمكن إدراكه إلا في الله، وهو أخيراً الحب الذي لا يتجه صوب الحياة الأبدية. إنه حب لا شخصي، جماعي، يدفع المخلوقات إلى التجمع معاً حيث تصبح الحياة أقل هولاً، بعد أن فقدوا الإيمان بالإله وبالخلود. أي بمعنى الحياة. وهذا النوع من الحب هو آخر مرحلة للطغيان البشري ولتوكيد الذات ويمثل هذا الحب، الذي لا يشارك فيه الإله، ينكر الإنسان طبيعته الروحية، وأولوية أصله، ويخون الحرية والخلود، وما يشعر به نحو شبيهه من عطف، إنما يشعر به شعوره نحو مخلوق ضعيف جدير بالرثاء. نحو العروبة بين يدي

الضرورة العمياء.. هذا الشعور ما هو إلا الملاذ الأخير لمثاليته التي تنمحي بعدها كل فكرة، بل إن (العقل) نفسه يكون عرضة للضياع. بيد أن هذه الشفقة لم تعد فعلاً شفقة مسيحية. ففي المحبة المسيحية يكون الناس جميعاً أخوة في المسيح. والمحبة في المسيح، هي إدراك البنوة الإلهية لكل فرد، خلق على صورة الرب ومثاله. فعلى الإنسان أن يحب الرب قبل كل شيء. هذه هي الوصية الأولى. والوصية الثانية هي أن يحب جاره.. يذكر السيد المسيح أن الوصية الأولى هي: «وتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك ومن كل قدراتك». (مرقس 12 : 30) وهذا اقتباس من (التثنية 6: 4 و 5) «اسمع يا إسرائيل: الرب إلهنا رب واحد. فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك». ولقد وصف الله بأنه محبة (1 يو 4: 8) وواجبنا أن نحبه من كل كياننا (مت 22: 37 – 40) هذا الأمر بمحبة الله يواجهنا بمشكلتين : الأولى: أن المحبة تتطلب عواطف ومشاعر تلقائية ولا يمكن الأمر بها .

الثانية: أن المحبة الطبيعية تتجه نحو الأشخاص والأشياء المحسوسة، فنحن نحب من نراه فكيف نؤمر بأن نحب الله الذي لا نراه؟ وعلينا أن نلاحظ أولاً أن المحبة لله، نعمة وهبة كالإيمان والرجاء، تُعطى للإنسان عند التجديد . «لأن محبة الله قد انسكبت في قلوبنا بالروح القدس » (رو 5: 5) – إن الله هو الذي يعطينا أن نتعلم محبته، والأمر بمحبة الله إنما هو حافز دائم لنا لنمارس هذه الفضيلة لتكون جزءاً من شخصيتنا.. وعندما تكون الحياة المسيحية هي حياة المحبة الكاملة فعلاً، لن يكون فيها مكان للفتور من ناحية، وللتظاهر الشكلي بالحنو ورقة الإحساس من الناحية الأخرى، إذ إن كل الشخصية ستنشغل بأعمال المحبة أكثر من التعبير الوجداني عنها كذلك عندما تتصف الإرادة بحماسة المحبة، تمتلئ الحياة بالسرور والأشواق والتكريس. أما السرور فبسبب جمال الله الذي ندركه من فيض نعمته وروعة محبته (597).. وما كان من الممكن أن يتحابَّ مخلوقان إلا لأن الرب موجود، أباهما المشترك. فإن ما يعزّه المرء في أخيه هو صورة الرب ومثاله الإلهي. أما محبة الإنسان إن لم يكن الرب موجوداً، فمعناها تأليه الإنسان وتبجيله كما نبجِّل الرب. هذا التصور الخطر للإنسان الإله يتربص ليلتهم الفرد ويستعبده. محبة الإنسان خارج الرب مستحيلة إذناً: وهذا هو ما دفع إيفان كارمازوف إلى أن يعلن أن الإنسان لا يستطيع أن يحب جاره، ففكرة الإنسان الأعلى (السوبرمان) الإنسان المؤلّه قاتلة للإنسانية: أما الفكرة المضادة، فكرة الرب الذي ينزل بين الناس، ويصبح إنساناً، هذه الفكرة وحدها هي التي يمكن أن تنجده، وأن تؤكده من حيث تطلّعه إلى الحياة الأبدية (598).

الخاتمة

بعد أن قمنا بدراسة فلسفة الدين بين كيركجارد وبرديائف، فإننا نود في النهاية أن نركّز على بعض النقاط، ونقف على بعض الأفكار التي خرجنا بها من خلال تلك الدراسة :

أولاً: إن الدين جوهر تكوين الإنسان ومن المستحيل أن نرفضه أو نتجاهله. وكل من يحاول ذلك فإنه يبتدع مفاهيم وطقوساً خاصة لتصبح له بمثابة الدين .

ثانياً: إنه لا يمكن أن نفصل الدين عن الحياة الذاتية وتفصيلاتها فمن الممكن أن يرى الإنسان الله من خلال أشد الأشياء حسية في واقعه. وأنا أقصد من ذلك حياة كيركجارد الذي انتقل فيها من حياته اليومية وأحداثها وحبه لريجينا إلى الرؤية الدينية الفلسفية .

ثالثا: إن المفكر له رؤيته الخاصة للدين وهذا خلاف الإنسان العادي، وهذه الرؤية كثيراً ما تختلف بل وتتعارض مع النظرة الساذجة للدين. فالمسلَّمات يمكن أن ينظر إليها الفيلسوف نظرة أعمق بعد تحليلها، وقد رأينا ذلك عند كل من كيركجارد وبرديائف .

رابعاً: إن مقولة النقد. مقولة جوهرية وجدناها عند كل من كيركجارد وبرديائف وإيسان المجتمع الغربي بالنقد هو الذي أدى للاندفاع نحو التقّدم والتحضّر، فليس هناك سقف محدد تجاه النقد. إنه نقد من أجل البناء .

فالساحة العربية الآن تحكمها قيود الإنغلاق وعدم القدرة على الرؤية العميقة للأمور. بل إننا نجد تلك العبارات الظلامية تغتال العقل العربي وتقيم الحد عليه ويتولى الآخرون جلد الجسد المفكر.. إننا في عصر إبادة العقل والجسد، وهذا ما يُسعد هؤلاء المتشدَّقين بالدين والمتاجرين به بحركاتهم الهستيرية وبحناجرهم الشاذة. ولذلك غابت مُلَكة النقد في البيئة العربية، والمصيبة خاصة أن وتلك طامة كبرى ليتنا نتصدى لها .

خامساً: إن موقف كيركجارد وبرديائف من الكنيسة ومهاجمتهم لها من أجل الإصلاح لا من أجل الهدم، فقد لاحظا أن المؤسسات الدينية تجاهد وتحرص على الإبقاء على كل ما هو وضعي في الدين، بمعنى آخر أنها تحرص على أن تبقى على المراسيم والطقوس على شرط أن تجعلها مهابة بأكبر درجة ممكنة، حتى يتاح لها أن تملك زمام البشر وتسيطر عليهم .

سادساَ: من خلال ذلك البحث وجدنا أن قضية الدين ليست مسألة ذاتية تهمّ الفرد فقط بل هي جوهر الوجود الإنساني وجوهر كل الحياة الاجتماعية. والتاريخ الإنساني ما هو إلا تاريخ ديني. ووجدنا أيضاً أن صلاح الدين يعني صلاح المجتمع بأكمله والعكس صحيح .

سابعاً: إن هناك ملاحظة مهمة استرعت انتباهنا خلال ذلك البحث وهي مقولة التحليل.. تحليل الموقف الديني، وهذا ما قام به كيركجارد. وتحليل الموقف الديني يعطينا رؤية خاصة للدين، أو يمكن لنا من خلال تحليل تلك المواقف إحداث نوع من إعادة البناء للدين. ومن أمثال تلك المواقف مثلاً.. فكرة التجسّد، وفكرة السقوط، وفكرة التضحية.. إلخ .

ثامناً: استطعنا من خلال ذلك البحث أن نرى مدى التأثير العميق للحب والمرأة على فكر الفيلسوف.. ومدى الفرق بين كيركجارد وبرديائف. بين كيركجارد الذي شكل الحب وعلاقته بالمرأة كل حياته وأفكاره، فقد عاش وأصبحت أفكاره هي حياته. وبين بردياثف الذي يعرض لنا آراء عن الزواج والمرأة والحب والبون شاسع بينهما .

تاسعاً: ملاحظة أخرى وهي أن الفيلسوف دوماً على خلاف واضح مع أفكار عصره وخاصة الأفكار السياسية. فهو دائماً في تعارض شديد مع الوضع السياسي السائد، وهذا التعارض يجعل الفيلسوف يمقت زمنه والقائمين على الحكم .

عاشراً: أيضاً نلاحظ أن الأفكار الأصلية والجيدة دائماً تلتقي برغم اختلاف المكان والزمان. وهذا ما لاحظناه عند كل من كيركجارد وبرديائف، من نقدهما للوضع الديني السائد ونقدهما لعصرهما. فهنا نجد تلاقياً في الأفكار برغم اختلاف الزمان والمكان .

حادي عشر: ثمة ملاحظة مهمة وجدناها عند كلٍّ من كيركجارد وبرديائف، وهي أن الدين لا يعني مطلقاً ذلك القيد والتقوقع والانغلاق، بل الدين هو بمثابة طريق التحرر الإنساني، تحرَّر من كل ما يعيقه، سواء أكانت النواحي الاجتماعية أم السياسية .

المراجع

أولاً : المراجع العربية

1 - أتين جلسون: روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. ط 1 ، مكتبة سعيد رأفت .

2 - د. أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، الدار القومية، ط 5 ، سنة 1963.3- د. أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، سنة 1975.

4 - د. أحمد محمود الجزار: الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة نهضة الشرق، سنة 1990.

5 - أشلي مونتاغيو: البدائية، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، مايو، سنة 1982.

6 - أ. م. بوشفسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر سنة 1992.

7 - د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد رائد الوجودية (الجزء الأول)، دار الثقافة، سنة 1982.

8 - د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد رائد الوجودية (الجزء الثاني)، در الثقافة، سنة 1986.

9 - د. إمام عبد الفتاح إمام: أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت الحولية الثانية عشرة، الرسالة الخامسة والسبعون، سنة 1992.

10 - أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي، ترجمة سعاد شرقاوي، دار المعرفة، ط 2.

11 - ألبير كامو: أسطورة سيزيف، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الفكر بالقاهرة .

12 - الكتاب المقدس: طبعة العدد المئوي (1883-1983) ، دار الكتاب المقدس .

13 - المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، موسكو، سنة 1986.

14 - برديائف: أصل الشيوعية الروسية، ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية، من الفكر السياسي الاشتراكي، مايو، سنة 1966.

15 - بردیائف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية للكتاب، سنة 1982.

16 - بردیائف: الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1984.

17 - بول هنري لانغ: الموسيقى في الحضارة العربية، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة، سنة 1980.

18 - بيار ستار: كيركجارد، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت .

19 -جان فال:طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي،سلسلة الألف كتاب، (637) ، سجل العرب، سنة 1967.

20 - جان ماري بيلث: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة السيد محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، العدد (189) ، الكويت .

21 - جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة د. يحيى هويدي، دار المعرفة، سنة 1972.

22 - جفري باوند: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، مايو، سنة 1993.

23 - جون هرمان: تكوين العقل الحديث – الجزء الثاني، ترجمة د. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت .

24 - جورج لوكاش: تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1 ، يناير، سنة 1981.

25 - جون ماكوري : الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، أكتوبر سنة 1982.

26 - جوليوس بورنتوي: الفيلسوف وفن الموسيقى، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، سنة 1974.

27 - جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، سنة 1973.

28 - حنة أرندت: بين الماضي والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، دار النهضة المصرية، سنة 1974.

29 - دوستويفسكي: الأخوة كارامازوف، المجلد الأول، ترجمة د. سامي الدروبي .

30 - دينيس دورو ميمون: الحب والعرب، ترجمة د. عمر تخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة 1982.

31 - د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، مشكلات فلسفية (1).

32 - د. زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، مشكلات فلسفية (2).

33 - د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، مشكلات فلسفية (4).

34 - د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، مكتبة مصر، مشكلات فلسفية (5).

35 - د. زكريا إبراهيم: مشكلة الخلفية، مكتبة مصر، مشكلات فلسفية (6).

36 - د. زكريا إبراهيم: السأم في الفكر الفلسفي المعاصر (في) مجلة العربي، العدد 153 ، أغسطس سنة 1971.

37 - د. زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، سنة 1970.

38 - د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، الجزء الأول، مكتبة مصر، القاهرة، ط 1 ، سنة 1968.

39 - د. سعد عبد العزيز: مشكلة الحرية في الفلسفة المعاصرة، الأنجلو، سنة 1970.

40 - سارتر: الوجود والعدم، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، سنة 1966.

41 - د. سيد عبد العال: سيكولوجية الاغتراب (في) مجلة علم النفس، العدد الخامس، سنة 1988 ، الهيئة المصرية العامة .

42 - طه الهاشمي : تاريخ الأديان وفلسفتها، دار مكتبة الحياة، بيروت، سنة 1963

43 - د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت، ط 3 ، سنة 1973

44 - د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، ط 3 ، سنة 1956

45 - د. عبد الرحمن بدوي: شلينج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2 ، سنة 1981

46 - د. عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 2 ، سنة 1979

47 - عبد الفتاح حسين العدوي: الديمقراطية وفكرة الدولة، سلسلة الألف كتاب، مؤسسة سجل العرب، سنة 1964.

48 - فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون (مذاهب وشخصيات)، الدار القومية .

49 - فؤاد كامل: مدخل إلى فلسفة الدين، الهيئة المصرية العامة، سنة 1984

50 - د. فوزية ميخائيل: سورين كيركجارد، دار المعرفة، سنة 1962

51 - فريتبوف برانت: كيركجارد، سلسلة أعلام الفكر الغربي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1 ، سنة 1981

52 - د. فايز فارس: علم الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، ط 1 ، الجزء الأول .

53 - د. فايز فارس: علم الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، ط 1 ، الجزء الثاني .

54 - فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة نهاد رضا: دار الحياة، بيروت .

55 - كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه، ترجمة ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق، الجزء الأول، سنة 1988

56 - ليسنغ: تربية الجنس البشري، ترجمة حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، ط 1 ، سنة 1977.

57 - د. محمد أحمد غالي، رجاء محمد أبو علم: القلق وأمراض الجسم، دمشق، ط 1 ، سنة 1974

58 - د. مصطفى فهمي: الشذوذ النفسي، مكتبة مصر .

59 - مجاهد عبد المنعم مجاهد: الاغتراب في الفلسفة المعاصرة، سعد الدين للطباعة، دمشق، ط 1 ، سنة 1985

60 - مجاهد عبد المنعم مجاهد: هايدجر راعي الوجودية، دار الثقافة للتوزيع والنشر، القاهرة، سنة 1983

61 - مجاهد عبد المنعم مجاهد: رحلة في أعماق العقل الجدلي، سعد الدين للطباعة، دمشق، سنة 1985

62 - مجاهد عبد المنعم مجاهد: الفلسفة والحنين إلى الوجود، دار الثقافة، القاهرة، سنة 1990

63 - مجدي وهبة: أسطورتان دالتان في الحضارة الأوروبية: فاوست ودون جوان، عالم الفكر، عدد يوليو سنة 1991 ، الكويت .

64 - هارويلز: بافلوف وفرويد، ترجمة شوقي جلال، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة، سنة 1978

65 - هـ. أ. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، المجلد الثالث، ط 3 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1972

66 - هيبوليت: ماركس وهيجل، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة 1971

67 - هيبوليت: مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، سنة 1963

68 - هيجل: حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، دار التنوير، بيروت، ط 1 ، سنة 1984

69 - هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، سنة 1983

70 - د. يحيى هويدي: نحو الواقع (مقالات فلسفية)، دار الثقافة، سنة 1986

ثانيا : المراجع الأجنبية

1- Berdyaev: Dostoevsky, shed and word, 1934.

2- Berdyaev: The beginning and the end, Trans by M. Franch, Russia original, 1952.

3- Berdyaev: The meaning of the creative Act, Trans by W. Lowria, New York, 1955.

4- Berdyaev: Truth and revelation, trans by R. M. Franch Goffray bles, London, 1953.

5- Berdyaev: Slavery and freedom, trans by Duddingtion, 1944.

6- Berdyaev: Freedom in God, trans by E. L. Allen, London.

7- Berdyaev: The Realm of spirit and the Realm of Caesar, trans by Lowrie, New York, 1952.

8- Berdyaev: The Divine and the Human, trans by Allen, London, 1949.

9- Berdyaev: Freedom and the spirit, trans by Oliver Felerke, London, 1944.

10- Berdyaev: The disting of man, trans by N. Duddingtan, New York, 1937.

11- Berdyaev: Cinq meditations sur l’existence, Paris, Aubier, 1936.

.Berdyaev : Essai de metaphysique eshatoloque, (Aubier) Paris, 1936 -12

.Berdyaev: Esprit and Reality, scribners, 1939 -13

.Blackham J. K.: Six existentialist thinkers, London, 1961 -14

.Brandt Frithiof: Kierkegaard, Copenhagn, 1963 -15

Brandt Frithiof: S. Kierkegaard: his life his work, Eng. Trans by A. N. -16
.N

C. F. Bultmann, R.: Theology of the new testament, trans by Endrick -17
.Gropel, New York, 1951, v. 1

.Croxall, T. H.: Kierkegaard studies, London, Press, 1948 -18

.Collins, James: The mind of Kierkegaard, sacker and Warburg, 1954 -19

Fromm: The sane society, Holt, Rinekart and Winston, New York, -20
.Eleventh Printing, 1962

.Herberg W.: For existentialist theologians, anchor Book, U.S.A, 1958 -21

.Hogel: Early theological writing, trans by Knox, 1948 -22

Jolivet, Regis: Introduction to Kierkegaard, trans by W. F. Barber, -23
.London, 1950

.J. Hohlenberg: S. Kierkegaard, London, 1954 -24

Kierkegaard: Works of Love, trans by David F. Sivenson, London, -25
.1964

.Kierkegaard: The concept of dread, trans by W. Lowrie, London, 1957 -26

.Kierkegaard: Journals 1935, trans by Alexander Dru, New York, 1938 -27

Kierkegaard: Concluding unscientific Postscript, trans by w. Lowrie, -28
.Princeton university Press, 1944

.Kierkegaard: Fear and trembling, trans by W. Lowrie, Press 1970 -29

.Kierkegaard: Stagers on life way, trans by W. Lowrie, press, 1967 -30

Kierkegaard: Philosophical Fragment, trans by David F. Swenson, -31
.Press, 1967

Kierkegaard: Attack upon Christendom, trans by W. Lowrie, Press, -32
.1968

Kierkegaard: The last years, Journals of 1853-1855: Trans by Ronald -33
.Gregor Smith, New York, 1965

Kierkegaard: Training in Christianity, trans by Walter Lowrie, Press, -34
.1944

Kierkegaard: Sickness unto Death, trans by W. Lowrie, Harper torch -35
.books, 1962

Koufman: from Shakespeare to existentialism, Princeton universe, -36
.Press: New York, 1980

.Lukacs: The young Hegel, trans by Livingston, London, 1975 -37

Lowrie W.: A short life of Kierkegaard, Princeton University, Press, -38
.New Jersey, 1974

.Macquarrie J.: Existentialism, Aplican Book, New York, 1960 -39

.Martin H. V.: Kierkegaard, the melancholy Dance, London -40

.Roberts D.: Existentialism and Religious Belief, New York, 1975 -41

.Schacht (R): Alienation, George Allen, Un win, ltd. London, 1972 -42

Valon, Michel Alexander Apostle of freedom: life and teaching Nicolas -43
.Berdyaev

Wgschorgrod, M.: Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan ltd., -44
.1954

.Wahl. J: Etudes Kierkegaardiennes, Paris, 1940 -45

(1) طه الهاشمي: تاريخ الأديان وفلسفتها، دار مكتبة الحياة، ببيروت، سنة 1963 ، ص 5.

(2) William j. Wainwright: Philosophy of Religion. America, 1973, p. 3.

(3) انظر: المعجم الفلسفي، دار التقدم، موسكو، سنة 1986 ،ص 227.

(4) فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة نهاد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 22.

(5) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، سنة 1983 ، ص 47.

(6) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة. ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، سنة 1973 ، ص 563 ، 564.

* جفري باندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، مايو 1993 ،ص 7

(7) فؤاد كامل: مدخل إلى فلسفة الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب،سنة 1984 ، ص 21.

(8) Brand, Frithiof: Soren Kierkegaard, Copenhagen, 1963, p. 10.

(9) فؤاد كامل عبد العزيز: فلاسفة وجوديون (مذاهب وشخصيات)، الدار القومية، ص 12.

(10) Soren Kierkegaard: Jaurnals, 1835, p. 22, Translated by Alexander Dra. New York. Oxford University Pres, 1938.

(11) د. فوزية ميخائيل: سورين كيركجارد. دار المعارف، 1962 ، ص 10 - 11.

(12) فؤاد كامل عبد العزيز: (سبق ذكره) نفس الصفحة .

(13) Brandlt, Frithiof, sorem Kierkegaard, p. 10.

(14) Kierkegaard: The Journals, p. 67 (Fontana).

(15) العهد القديم: سِفر صموئيل الأول: الإصحاح السادس (10: 16).

(16) Kierkegaard, Soren: Journals. 1840, p10. 556.

(17) د.إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد رائد الوجودية (الجزء الأول). دار الثقافة ، سنة 1982. ص 72 - 73.

(18) د. فوزية ميخائيل (سبق ذكره). ص 8.

(19) Bramdt, Frithiof: Soren Kierkegaard, p. 13.

(20) Jolivet, Regir: Introduction to Kierkegaard Tran.. by W.F. Barber, London 1950, p. 13.

(21) د. فوزية ميخائيل: (سبق ذكره) ص : 7- 8 ، والإشارة إلى رواية «الجريمة والعقاب ».

(22) د. محمد أحمد غالي، رجاء محمد أبو علم: القلق وأمراض الجسم: دمشق سنة، 1974 ، ط 1 ، ص 59 - 60.

(23)د. محمد أحمد غالي، رجاء محمد أبو علم: القلق وأمراض الجسم: دمشق، سنة 1974 ،ط 1 ، ص 59 - 60.

(24) د. مصطفى فهمي: الشذوذ النفسي، مكتبة مصر، ص 109.

(25)المصور السابق: ص 114.

(26) د. فوزية ميخائيل: ص 8.

(27) المصور السابق: ص 9.

(28) د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية. دار الثقافة، بيروت ط، 2 ، سنة 1973 – 24 - 25.

(29) Brandt, Frithiof: Soren Kirkegaard, p. g.

(30) Kierkegaard, Soen: Concluding unscientific Postscrip p. 524. Translated by David F. Sawenson and Water lower Princton University Press, 1944.

(31) د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد، الجزء الأول، ص 96.

(32) Jolivet, Regis, Introduction to Kierkegaard. P. 66.

(33) Brand,…: Soren Kirkegaard, p. 58.

(34) Kierkegaard, Soren: Le Journal Du seducteur, avant propos ? P xx. Du Danais par, Jean j. Gateau. Librairia Stock Delamain & Boutelleau Paris, 1929.

(35) د. فوزية ميخائيل: (سبق ذكره) ص 13.

(36) السابق: ص 11 - 12.

(37) Jolivet, Regis: Introduction to Kierkegaard.. p. 68.

(38) سورين كيركجارد: وجهة نظر: مقتبس في كتاب د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 23.

(39) المصدر السابق .

(40) نفسه .

(41). Kierkegaard ,Soren: Journals. 1844, p. 694

(42) Wgscegrod, Michel: Kierkegaard and Heideggar, Routledge & Kegan ltd. 1954 p. 97.

(43) Kierkegaard: Fear and Trembling, Trans by W. Lowrie, p. 116.

(44) Kierkegaard: stagr on life’s way, tran 1 by W. Lowrie, Press 1940. P. 343.

(45) Kierkegaard: Journals, 1837, p. 243.

(46) يوميات كيركجارد، نقلاً عن فريثيوف برانت: كيركجارد: سلسلة أعلام الفكر الغربي: ترجمة مجاهد عبد المنعم. ص 11. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط 1 ، 1981.

(47)المصور السابق: ص 12.

(48) Brandt, Frithiof: Soren Kierkegaard. P. 12.

(49) د. فوزية ميخائيل: سبق ذكره، ص 13.

(50) Jolivet. Regis: introduction to Kierkegaard, p. 68.

(51) Kierkegaard, Soren: Journals, 1939, p. 207.

(52) S. Kierkegaard: The Journal, p. 41 (Fontana).

(53) S. Kierkegaard: The Journals, p. 43 (Oxfrd).

(54) برديائف: الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية للكتاب، سنة 1984 ، ص 9 ، 10.

(55) المصور السابق: ص 9.

(3) المصور السابق نفسه .

(56) جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة. ترجمة د. يحيى هويدي، دار المعرفة سنة 1975 ، ص 94.

(57)(2) برديائف: الحلم والواقع، ص 13.

(58) جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ص 94.

(59) برديائف: الحلم والواقع ،ص 36.

(60) المصورالسابق: ص 14.

(61) جان لاكروا: ص 97.

(62)(3) المصدر السابق نفسه

(63) د. عبد الرحمن بدوي: نيتشه.. مكتبة النهضة المصرية، ط 3 ،سنة 1956 ، ص 71.

(64) برديائف: الحلم والواقع، ص 32.

(65) المصور السابق: ص 35.

(66) المصور السابق: ص 39.

(67) Schacht: Alienation, Gorge Allen, Unwin ltd, London, 1972, p. 185.

(68) Ibid: 185.

(69) Fromm: The Sane society, Holt, Rinchart and Winston, New York, Eleventh Printing, 1962, p. 64.

(70) Ibid: p. 170.

(71) Ibid: p. 32.

(72) Ibid: p. 32.

(73) Schacht: Alievation: p. 19.

(74) د. زكريا إبراهيم: هيجل ذو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، سنة 1970 ، ص 53.

(75) د. عبد الرحمن بدوي: شيلينج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 2 ، سنة 1981 ، ص 110.

(76) برديائف: الحلم والوقاع: ص 44.

(77) د. سيد عبد العال: في سيكولوجية الاغتراب، (في) مجلة علم النفس، العدد الخامس، سنة 1988 ، الهيئة المصرية العامة، ص 42.

(78) برديائف: الحلم والواقع: ص 30.

(79) المصدر السابق: ص 18.

(80)المصدر السابق: ص 19.

(81) Berdiaeff, Cinq Meditations sur L’Existence, P.70..

(82) د. فايز فارس: علم الأخلاق المسيحية، دار الثقافة،ط 1 ، ص 78 ، الجزء الأول .

(83) بردياثف: الحلم والواقع، ص 176.

(84) المصور السابق ص50،51 .

(85) جون ماكوري: الوجودية، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة، سنة 1986 ، ص 163 ، 164.

(86) بردياثف: العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب،سنة 1982 ، ص 163.

(87)المصور السابق: ص 164.

(88) جون ماكوري: الوجودية (سبق ذكره).

(89) بردياثف: العزلة والمجتمع، ص 162.

(90)المصور السابق ص 164.

(91) السابق: ص 165.

(92) المصدرالسابق: ص 166.

(93) بردياثف: الحلم والواقع: ص 50 ، 51.

(94) د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة ، الجزء الأول ،مكتبة مصر، ص 434.

(95) بردياثف: الحلم والواقع: ص 53.

(96) السابق: نفسه

(97) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، مشكلات فلسفية (2) ، ص 82.

(98) برديائف: الحلم والواقع: ص 53.

(99) د. زكريا إبراهيم: مشكلات الحب، مكتبة مصر. مشكلات فلسفية (5) ، ص 275.

(100) برديائف: الحلم والواقع. ص 53.

(101) المصدرالسابق: ص 55.

(102) المصدر السابق: ص 61.

(103) Berdyaey: Dostoevskv, sheed and word, 1934, p. 57.

(104) نظرية الراهب بيلاجيوس (360 – 420م)، الذي أنكر الخطيئة الأصلية، وقال بحرية الإرادة التامة، وهو مذهب يقرر أن أفعال كل إنسان مكتوب عليها منذ الأزل إما أن تكون خيّرة وإما أن تكون شريرة .

(105) Ibid: P. 57, 58.

(106) Ibid: P. 58.

(107) برديائف: العزلة والمجتمع. ص 66.

(108) برديائف: السابق: ص 71.

(109)المصدر السابق: ص 73.

(110)المصدر السابق: ص 72.

(111)المصدر السابق: ص 75.

(112) Berdyaev: The begining and the end, trans by ME franch Rusia original, 1952, P. 62.

(113) Ibid: P. 60 – 61.

(114) Berdyaev: The meaning of the creative Act, tranl1 Lowrie, New York 1955, p. 15.

(115) بردیائف: العزلة والمجتمع. ص 76.

(116) بول تيلش: (مقتبس عن) الاغتراب في الفلسفة المعاصرة. مجاهد عبد المنعم. ص 35.

(117) بردیائف: العزلة والمجتمع. ص 57.

(118) المصدرالسابق: ص 64 ، 65.

(119)المصدر السابق: ص 65.

(120) Berdyaev: The Meaning of the creative Act, P. 123.

(121) Berdyaev: Ibid: P. 58.

(122) Berdyaev: The begining and the end, P. 39.

(123) Berdyaev: Thruth and revelation, tran1 by R.M. Franch Goffray bler London, 1953, p. 17.

(124) Wiliam Barret: Irrational man, stady in Existential philasoply, London, P. 145.

(125) Ibid: P. 143.

(126) Ibid: P. 143.

(127) Ibid: P. 147.

(128) Ibid: P. 144.

(129) كارل لوفين: من هيجل إلى نيتشه، ترجمة: ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق، الجزء الأول، ص 195.

(130) Cf. Bultmann. R: theology of the New Testament, Tran… by Rendrick Gropel (New York 1951) V. 1, PP. 3 – 22.

(131) كارل لوفيت: سبق ذكره، ص 197.

(132) Kierkegaard: Concluding unscientific posescript, P. 116.

(133) مقتبس من كتاب (كارل لوفيت) الجزء الثاني، ص 152.

(134) المصدرالسابق: نفسه .

(135) السابق: ص 153.

(136) Kierkegaard: Philosophical Fragments, Tran1 , by David F.S. wenson, Press, 1967, P. 210.

(137) Robert. D: Existentilism and Religio3, Belief ,New York, 1957, P. 90.

(138) كارل لوفيت: سبق ذكره، ص 156.

(139) Quated by: Hohlenbery: Kierkegaard, P. 188.

(140) W. Lowrie: A. short life of S. Kierkegaard. Princeton university Press. New Jersey 1974, P. 192- 193.

(141) د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد. الجزء الأول. ص 180.

(142) Kierkegaard: Attack Upon Christendom, tran – by w. Lowrie, Press, p. 79.

(143) Hegel: Early theological Writtings, trans by Knox, 1948, P. 162 – 163.

(144) Kierkegaard: Attach upon… P. 83.

(145) Quoted by Jean Wahl 2 Etuder Kierkgaardinnes, Paris, 1940, 48.

(146) Kierkegaard: Philosophical Fragments, P. 268.

(147) جون ماكوري: الوجودية... ص 378.

(148) د.إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد، ص 187.

.Kierkegaard: The Journals, (oxford) P. 18 (149)

.Berdyaev: Slavery and Freedom, P. 83 (150)

Berchaff: Essai de metaphisique eschatologique, P. 75. (Aubier). (151) .Paris, 1936

Berdyaev: The disting of man, trans by Nuddington, New York, 1937. (152) .P. 12

(153) بردیائف: العزلة والمجتمع، ص 53.

.Berdyaev: Op. cit. PP. 11 – 12 (154)

(155) مجاهد عبد المنعم مجاهد: هايدجر راعي الوجود، دار الثقافة، القاهرة، سنة 1983. ص 14 - 15.

(156) المصور السابق: ص 16.

(157) بردیائف: العزلة والمجتمع، ص 112 ، 113.

.Berdyaev: The disting of man, P. 9 (158)

Berdiacff: cinq meditations sur l’existence, PP. 84 – 86: Paris Aubier, (159) .1936

.Berdyaev: Dostoevsky, P.P. 26 – 27 (160)

(161) بردیائف: أصل الشيوعية الروسية. ترجمة فؤاد كامل، الدار المصرية، من الفكر السياسي والاشتراكي. مايو سنة 1966 ، ص 191.

Berdyaev: Freedom in GodTrans by. E. L. Allen, London, P. P. 82 – (162) .83

.Ibid: P. 84 (163)

.Ibid: P. 84 (164)

.Ibid: P. 86 (165)

(166) Ibid: P. 87.

(167) Berdyaev: The realm of spirit and The Realm of cassar, Trans by Lowrie, New York, Harper and brothers, 1952, P. 103.

(168) Rolon, michel Alexanders An apstole of Freedom: Life and teaching of nicola1 Berdyaev PP, 163 – 164.

(169) برديائف: العزلة والمجتمع: ترجمة: فؤاد كامل، الهيئة المصرية، سنة 1982 ، ص 116.

(170) Quated By Kaufman, (in:(from Shekespeare to Existententialism university press New York 1980, P. 131.

(171) برديائف: أصل الشيوعية الروسية. ص 192.

(172)المصدر السابق: ص 192.

(173) المصدرالسابق: ص 193.

(174) هيبوليت: مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة،أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1969. ص 44.

(175) برديائف: العزلة والمجتمع، ص 116.

(176) برديائف: أصل الشيوعية الروسية، ص 199.

(177) برديائف: العزلة والمجتمع، ص 69.

(178) جون هرماز: تكوين العقل الحديث – الجزء الثاني – ترجمة د. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت. ص 258.

(179) دكتور زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة . 197 ، ص 37.

(180) مقتبس (في): مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، هيبوليت، ص 21.

(181) هيجل (حياة يسوع)، ترجمة: جورج يعقوب، دار التنوير، بيروت، ط 1 ، 1984 ، ص 26.

(182) بردیائف: العزلة والمجتمع: ص 90.

(183) Berdyaev: The Divine and The Haman, P. 183.

(184) بردیائف: العزلة والمجتمع. ص 70.

(185) Lokace: The young hegel, trans by livingstons. London, 1975, P. 21.

(186) Berdyaev: Freedom in God, P. 17.

(187) بردیائف: الحلم والواقع، ص 63.

(188) Berdyaev: The Beginning and the end, tran 1 by M. French, New York, 1957, P. 62.

(189) Ibid: P. 66.

(190)المصدر السابق: ص 66.

(191) كان القديس بولس في البدء يهودياً متعصباً لليهودية عدواً للمسيحية وتعاليم المسيح، وكان اسمه شاول، ثم مر بتجربة روحية عنيفة وهو في طريقه إلى دمشق ليجهز على المسيحيين هناك إذ سمع صوتاً يناديه (شاول شاول لماذا تضطهدني؟!) ومنذ تلك اللحظة أصبح مسيحياً متعصباً للمسيحية .

(192) جون ماكوري: الوجودية: ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. ص 58.

(193) بردیائف: السابق. ص 73.

(194) مجاهد عبد المنعم مجاهد. رحلة في أعماق العقل الجدلي، سعد الدين للطباعة، دمشق. سنة 1985 ، ص 15.

(195) بردیائف: الحلم والواقع. ص 180.

(196) جون ماكوري: الوجودية.. (سبق ذكره). ص 66.

(197) برديائف: الحلم والواقع. ص 181.

(198) برديائف: العزلة والمجتمع. ص 67.

(199) برديائف: الحلم والواقع. ص 189.

(200)المصور السابق: ص 184.

(201) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة.. ص 145.

(202) Roberts DL Existentialism and Religious Belief, P. 76.

(203) Ibid: P. 78.

(204) Brandt. Frthiof: Soren Kierkegaard, P. 62.

(205) Belackhom J. K.: six Existentialist thinkers, London, 1961. P. 2.

(206) Kierkegaard: Training in Christianity, Tran1, By walter lowrie Press, 1944, P. 39.

(207) فؤاد عبد العزيز: فلاسفة وجوديون (مذاهب وشخصيات)، الدار القومية، ص 16 ، 17.

(208) Kierkegaard, Training in Christianity, P. 67.

(209) Koberts: Exintentialism and Religious Belief, P. 80.

(210) Kierkegaard: Sickeness unto death, trans by W. Lowrie, Harper Tarchbooks, 1962. P. 233.

(211) Kierkegaard: Concluding unicientific… P. 339.

(212) Macquarrie: Existentielsm, P. 170.

(213) جان قال: كيركجارد المفارقة (مقتبس في) كيركجارد رائد الوجودية. د. إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الثاني. ط 86 ، دار الثقافة للنشر، ص 398.

(214) Macquarrie: Ibid, P. 45.

(215) Kierkegaard: Concluding unscientific.. P. 174.

(216) Kierkegaard: Fear and Trembling, P. 78.

(217) Blockham J. K.: Six existentialist thikers, P. 4.

(218) Kierkegaard: Conclouding… P. 96.

(219) Kierkegaard: Fear and ….. P. 66.

(220) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس 15 (51: 52) العهد الجديد. ص 288.

(221) Kierkegaard: The Concept of Dread. P. 81.

(222) Kierkegaard: Conclouding unicientific. P. 248.

(223) Ibid: P. 242.

(224) الكتاب المقدس: رسالة بولس إلى أهل أغلاطيه، الإصحاح الرابع، ص 308 ، الطبعة المصرية .

(225) Kierkegaard: The Journals, P. 181.

(226) جون ماكوري: الوجودية.. ص 314.

(227) ترتليان (160 – 230) مفكر لاهوتي مسيحي قرطاجي ذهب إلى أن موضوع الإيمان هو المحال واللامعقول (فتجسيد المسيح مؤكد لأنه مستحيل)، وهو الذي صاغ العبارة الشهيرة في تاريخ الفلسفة (أومن من لأنه لا معقول).

(228) العثرة Offense : مصطلح لاهوتي مسيحي استعاره كيركجارد من القديس بولس (لليهود عثرة ولليونانيين جهالة) كورنثوس الأولى، الإصحاح الأول : 22. والمقصود أن العقل يصدم بموضوعات الإيمان ولا يستطيع فهمها .

(229) المصدر السابق: ص 315.

(230) المصدر السابق: ص 315.

(231) Kierkegaard: Sickness unto Death, P. 210.

(232) رسالة بولس إلى أهل رومية: الإصحاح الرابع 8:7.

(233)Kierkegaard: Ibid. P. 211.

(234)Kierkegaard: Trining in christionity, P. 65.

(235)Kierkegaard: Thilosophical Fragments, P. 30.

(236)Kierkegaard: The Jounrnals, P. 123.

(237)Kierkegaard: Fear and Trambling, P. 62.

(238)Kierkegaard: Concluding unscientific, P. 257.

(239)Kierkegaard: The Journals, P. 228.

(240) د. زكريا إبراهيم: هيجل.. (سبق ذكره). ص 39.

(241) برديائف: العزلة والمجتمع. ص 117.

(242) Berdyaev: The divine and the houman, P. 186.

(243) برديائف: الحلم والواقع.. ص 190.

(244) برديائف: العزلة والمجتمع. ص 167.

(245) جان لاكروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة. (سبق ذكره)، ص 96.

(246)المصور السابق: ص 86.

(247) فرانسوا غريغوار: المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، ترجمة: نهاد رضا. دار مكتبة الحياة ،بيروت. ص 124.

(248) برديائف: العزلة والمجتمع: ص 169.

(249) جان لاكروا: سبق ذكره. ص 86.

(250)المصدر السابق: ص 87.

(251) Berdyaev: Op. cit. P. 183.

(252) برديائف: العزلة والمجتمع: ص 163.

(253) Berdyaev: Freedom in God, P. P. 14 - 16.

(254) Berdyaev: The divine and The Humany P. 44.

(255) Berdyaev: Op. cit. P. 19 - 20.

(256) Ibid: P. 23.

(257) جان لاكروا: سبق ذكره. ص 55.

(258) Berdyaev: Freedom in God, P.184.

(259) Berdyaev: The Divine and the Human, P. 184.

(260) Ibid: P. 32.

(261) برديائف: العزلة والمجتمع... ص 31.

(262) Berdyaev: Op. cit: P. 185.

(263) Ibid: P. 199.

(264) Ibid: P. 184.

(265) Berdyaev: Slavery and Freedom, P.P. 75 - 78.

(266) Berdyaev: The Divine and The Human, P. 122.

(267) Ibid: P. 125.

(268) Berdyaev: Esprit and Reality,Scibner's 1939, p. 240.

(269) Herberw: For Existentialist theologians, anchor Book, U.S.A. 1958, P 18.

(270) Berdyaev: The Divine……. P. 220.

(271)Berdyaev: Freedom in God,P. 25.

(272)Berdyaev: Dostoevsky.. P. 54 – 55.

(273) مقتبس في: مدخل جديد إلى الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي، ط 2 ، 1979 ، وكالة المطبوعات الكويت، ص 232.

(274) Berdyaev: Op. cit: P. 20 - 22.

(275) Ibid: P. 40 - 41.

(276) Ibid: P. 45.

(277) Ibid: P. 46 - 49.

(278) Berdyaev: Freediam in God. P. 19.

(279) Op. Cit: P.P. 64 – 66.

(2) شخصيات من روايتي دوستويفسكي، «الشياطين » و «الأخوة كارامازوف ».

(280) Ibid: P. 60.

(281) Ibid: P. 61 - 65.

(282) Berdyaev: Freedom and spirit. Trans by Oliver Felarke, London, 1944, P. 64.

(283) د. سعيد عبد العزيز: مشكلة الحرية في الفلسفة المعاصرة، الأنجلو سنة 1970 ، ص 166.

(284) جون ماكوري: الوجودية... ص 261.

(285) برديائف: العزلة والمجتمع.. ص 78.

(286) جون ماكوري، الوجودية. ص 261.

(287) المصدر نفسه .

(288) Kierkegaard: Training in Christianity, P. 84.

(289) Kierkegaard: Philosophical Fragments, P. 42.

(290) Kierkegaard: The last years, Journals, P. 143.

(291) Kierkegaard: Philosophical Fragments, P. 78.

(292) Kierkegaard: Training in Christianity, P. 127.

(293) Ibid: P. 78.

(294) Ibid: P. 33.

(295) ليسنغ: تربية الجنس البشري: ترجمة د. حسن حنفي. ص ض. سنة 1977 ، ص 299.

(296) Kierkegaard: Training in Christianity, P. 67.

(297) Kierkegaard: Philosophical Fragment, P. 125.

(298) أيتن جلسون: روح الفلسفة في العصر الوسيط: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ،جـ 1 ، مكتبة سعيد رأفت، ص 44 - 45.

(299) Kierkegaard: Fear and Trembling, P. 55.

(300) جورج لوكاش: تحطيم العقل: ترجمة إلياس مرقص. دار الحقيقة للطباعة والنشر. بيروت. ط 1. يناير 1981.

(301) المصدر السابق نفسه .

(302) Kierkegaard: Philosophical Fragment, P. 43.

(303) Ibid: P. 65.

(304) التيوديسيا (عدالة الإله، العدالة الإلهية، من الكلمتين اليونانيتين Theos – إله و Dike – عدالة) مذهب ديني فلسفي يبرز للإله سماحة بوجود الشر في

العالم – وكان الفيلسوف الألماني ليبتز من استخدم هذا المصطلح، ووضعه عنواناً لرسالة خاصة – وتشكل الثيوديسيا، في هذه الصيغة أو تلك، جزءاً مهماً من أي نسق لاهوتي . فبواسطة هذا المفهوم يحاول اللاهوتيون أن ينزعوا عن الإله المسؤولية عن وجود التعسّف والظلم في العالم . فهم ينظرون إلى الشر على أنه وهم فقط، أو يبررونه باعتباره عقاباً ربانياً لما اقترفه الناس من آثار . أما من حيث مضمونها الموضوعي فكانت الثيوديسيا تستخدم، دوماً وأبداً، أداة للتستر بالإله في تبرير ويلات الكادحين، وآلامهم في المجتمع الاستغلالي، وفي مهادنة المضطهدين مع أعدائهم الطبقيين . وقد فضح الكثير من مفكري الماضي التقدميين (فولتير، هولباخ) التهافت النظري لمذاهب التيوديسيا ودورها الرجعي في المجتمع . وقد قال أبيقور في معرض تبيان لتهافتها : «إما أن يكون الإله راغباً في الحيلولة دون وقوع الشر ولكنه لا يقدر على ذلك، وإما أن يكون قادراً على ذلك، ولكنه لا يريد . إما أن يكون غير قادر وغير مريد، وإما أن يكون قادراً ومريداً . فإذا كان مريداً، ولكنه لا قدرة له، يكون عاجزاً . وإذا كان قادراً، ولكنه لا يريد، يكون حاقداً . وإذا كان لا يقدر ولا يريد، يكون عاجزاً وحاقداً معاً، وبالتالي لا يكون إلهاً . وإذا كان قادراً ومريداً، فمن أين يأتي الشر، ولماذا لا يحول دون وقوعه ». المعجم الفلسفي المختصر – دار التقدم، موسكو، ص 153.

(305) Kierkegaard: Ibid: P. 127.

(306) Ibid: P. 98.

(307) Berdyaev: The Beginning and the End, P. 197.

(308) Ibid: P. 198.

(309) هيموليت: مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ص 20.

(310) السابق: ص 34 - 35.

(311) كلمة Messiah تترجم المسيح وهي تختلف عن كلمة Christ ، فالكلمة الأولى هي مسيح اليهود المنتظر المخلص لليهود، أما الثانية فيقصد بها المسيح عند المسيحيين (بحسب قاموس Oxford).

(312) Op. cit: P. 198.

(313) د. صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية. سنة 1975. ص 167.

(314) المصدرالسابق: ص 168 ، 169.

(315)المصدر السابق: ص 208.

(316) Berdyaev: Op. Cit, P. 198.

(317) Chiliasm هي العقيدة الألفية، القول بالعصر الألفي الذي سيملك فيه المسيح على الأرض لمدة ألف عام .

(318) البعث اليهودي والألفية السعيدة المسيحية: من بين النتائج الواضحة للإصلاح الديني البروتستانتي ظهور الاهتمام بتحقيق النبوءات النورانية المتعلقة بنهاية الزمان. وكان جوهر (العصر الألفي السعيد) هو الاعتقاد بعودة المسيح المنتظر الذي سيقيم مملكة الله في الأرض، والتي ستدوم ألف عام. واعتبر المؤمنون بالعصر الألفي السعيد مستقبل الشعب اليهودي أحد الأحداث المهمة التي تسبق نهاية الزمان. والواقع أن التفسير الحرفي لنصوص سفر الرؤيا قادهم إلى الاستنتاج بأن عودة اليهود كأمة (إسرائيل) إلى فلسطين هي بشرى الألف عام السعيدة، ولكن ارتداد اليهود للمسيحية عنصر مهم لتحقيق ذلك، بل إن بعض الفرق كانت تصر على اعتناق اليهود للمسيحية قبل بعثهم، بينما اعتقد آخرون أن ذلك سيتم بعد عودتهم لفلسطين .

وخلال تاريخ الكنيسة المسيحية استمر الاعتقاد الأخروي بعودة المسيح السريعة، وشاع ذلك الاعتقاد في القرن الأول الميلادي، وكان يظهر بين فينة وأخرى خلال فترات الاضطراب السياسي والاجتماعي. ولكن الأمر الذي ينبغي ألا يغرب عن البال أن فكرة نهاية الزمان كانت مدمرة وتعتبر تهديداً لأمن الكنيسة في العصور الوسطى. وبعد أن أصبحت المسيحية هي الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية عام 380م عقد القساوسة الأوائل، من أمثال أوريجين وأوغسطين، العزم على استئصال شأفة أفكار وتوقعات المؤمنين بالعصر الألفي السعيد. ويبدو أن أوغسطين وضع حداً لهذه المشكلة في كتابه (مدينة الله) حتى القرن السادس عشر على الأقل، فقد فسر أوغسطين فكرة العصر الألفي السعيد مجازاً بأنها حالة روحية وصلت إليها الكنيسة في عيد العنصرة، أي بعد موت وبعث المسيح. وكانت حركة الأقليات شبه الطائفية التي سبقت عهد الإصلاح الديني والتي كانت تعبّر عن حنينها للعصر الألفي السعيد مضطرة للبقاء سرية بسبب اضطهاد الكنيسة في روما لها واعتبار تعاليمها كفراً .

لم تتعمّق حركة بعث الشعب اليهودي في تعاليم هذه الحركات التي كانت تنتظر اعتناق اليهود للمسيحية سريعاً. ومع أن فكرة العصر الألفي السعيد لم تسد حتى في أوساط الفئات البروتستانتية الرئيسية (حيث استمر لوثر وكالفن مثلاً على التمسك بتعاليم أوغسطين حول هذه الفكرة) فإنها ظهرت في أوساط الجماهير وتسربت أفكارها إليهم. واستمرت هذه الحركة في استقطاب أنصار لها في كل فترات التاريخ التي تلت حركة الإصلاح الديني إلى أن بلغت ذروتها في القرن العشرين في مذهب العصمة الحرفية الأميركي الذي يصر على أن إسرائيل هي التحقيق الواقعي للنبوءة في العصر الحديث. أنظر: الصهيونية غير اليهودية: ريجينا الشريف، ترجمة: أحمد عبد الله عبد العزيز، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 96 ، ص 38 ، 39.

(319) Berdyaev: Op. Cit, P. 200.

(320) Berdyaev: Op. Cit, P. 201.

(321) Berdyaev: Ibid: P. 202.

(322) Ibid: P. 203.

(323) Berdyaev: The Divine and the Human, P. 1.

(324) Ibid: P. 2.

(325) Ibid: P. 2.

(326) Ibid: P. 4.

(327) ليسنغ: تربية الجنس البشري: ترجمة: د. حسن حنفي. ص 64 - 65.

(328) Berdyaev: Op. cit. P. 4.

(329) جيمس فريزر: الغصن الذهبي. ص 224.

(330) Berdyaev: Op. cit. P. 183.

(331) Berdyaev: The Beginning and the end, P. 402.

(332) Berdyaev: The Divine and the Human, P. 10.

(333) Ibid: P. 193.

(334) Kierkegaard: The last years: Journals 1853 – 1855, translated and edited by R. Gregos smith. New York, 1965, P. 143.

(335) Berdyaev: The Beginning and The End, P. 205.

(336) Ibid: P. 208.

(337) Berdyaev: Slavery and Freedon, P. 122.

(338) Berdyaev: The meaning of history, P. 207 - 208.

(339) Ibid: P. 218.

(340) Berdyaev: Op. cit. P. 123.

(341) Ibid: P. 123.

(342) Berdyaev: The meaning of history, P. 209 - 210

(343) Berdyaev: Slavery and Freedom, P.P. 123 - 124.

(344) Berdyaev: The Divine and the Human, P. 186.

(345) مجاهد عبد المنعم مجاهد: الإنسان والاغتراب. ص 28.

(346) Berdyaev: The meaning of history, P.P. 215 - 216.

(347) إريك فروم: مقتبس (في): الاغتراب في الفلسفة المعاصرة. مجاهد عبد المنعم مجاهد . ص 18.

(348) Berdyaev: The desting of man, P. 277.

(349) Berdyaev: The desting of man, P. 277.

(350) Ibid: P. 87 - 88.

(351) Ibid: P. 87 - 88.

.Berdyaev: The Desting of Man, P. 277(352)

(353) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر. ص 30.

Kierkegaard: The Journals, Tran1.. By Alexander Dru, Oxford, 1958, (354) .P. 44

.Kierkegaard: Sickans unto Death, P. 239 (355)

(356) د.أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، الدار القومية، ص 5 ، سنة 1963. ص 497.

(357) هاري ويلز: بافلوف وفرويد، ترجمة شوقي جلال، الجزء الثاني ، الهيئة المصرية العامة، سنة 1978 ، ص 104 ، 105.

(358) مقتبس في (البدائية): أشلي مونتانميو: ترجمة د. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، مايو سنة 1982 ،الكويت، ص 152.

.Kierkegaard: Either… or …. Vol. 1, P. 72 (359)

(360) موتسارت هو أعظم أستاذ فن الأوبرا. لم يتفوق عليه أحد. وندر أن داناه أحد. ففي أول غناء للمجموعة في (دون جوفاني)، يظهر حاكم إشبيلية في النزع الأخير، يتلّوى من الألم، بينما يضحك الفارس الرابط الجأش على الكارثة التي تظهر أمامه، وخادمه «ليبوريللو» يحاول العثور على مهرب من هذا الموقف الخطي،ر فيا له من مشهد درامي عنيف تركز فيه القتل، الموت، الخوف، الشهوة، والتحدّي، والمكر في جمل موسيقية قليلة، وهذا أمر نادر الحدوث في تاريخ المسرح برمته. ولا تستطيع الدراما الكلامية عرض مثل هذه المشاهد إلا متعاقبة. أما الدراما الموسيقية، فقادرة على تقديمها في صورة مركزة، تساعد على مضاعفة أثرها.. يكتب جوته يرد على شيلر قائلاً: «إن الآمال التي عقدتها على الأوبرا قد تحققت إلى درجة كبيرة في دون جوان التي ظهرت حديثاً – دون جوفاني». ويصح الحكم الذي أصدره الكاتب الدرامي العظيم على دون جوفاني على منجزات موتسارت الأوبرالية .

وشعر موتسارت، مثل عظماء معاصريه من الإيطاليين، بأن الجمع بين التراجيديا والكوميديا، والإحاطة بكل الانفعالات البشرية، هو النوع الذي يناسبه للتعبير عن نفسه على أفضل وجه، كما أحسّ بالتوافق مع مثل هذه الدنيا الواسعة من المشاعر. فهو قادر على الشعور بالتعاطف نحو كل ركن فيها،

وفي وسعه القول بإخلاص: «لا أعتبر شيئاً في الإنسان غريباً عليّ»َ لم يكن يسعى لتنظيم صفوف أمته بتآليف درامات شامخة يشيد فيها بعباقرة جنسه وتعرض في معابد مشيّدة لإحياء ذكرى آلهتها وأبطال أساطيرها. رسالته هي التعبير عن العالم وخلائقه الحسية وتمثيل كل شخص وفكره بالبساطة والاستقامة التي عرفت عن عصره الكلاسيكي .

وربما كانت (دون جوفاني)أكثر شموخاً و«الناي الغجري» أكثر عمقاً. ولكن تعلّق موتسارت بالحياة يعبّر عن فرحه العارم في «زواج الفيجارو». ففيها استسلم موتسارت لدوامة الحياة، بلا قيد أو شرط. ولا ينفرد في هذه الأوبرا أي بطل بالدور الأساسي وبتسيير الزمان وفقاً لمشيئته،وبينما (دون جوفاني)يقيم الدنيا ويقعدها في رقص عربيد. فإننا نرى شخوص الفيجارو يرقصون داخل نطاق العالم الذي يعيشون فيه. فكل شخصيات الأوبرا تكافح وتعشق، لا فرق بين كبير وصغير. وكل شخصية لها ملامحها المحددة المعالم، وإن كان هناك تشابه مشترك بينها، جاء من انتمائهم إلى البشر. ولا وجود لاختلاف اجتماعي حاد يفصل بينهم، كما هو الحال في (دون جوفاني)، إن أهميتهم على المسرح لم توزع بالعدل والقسطاس المستقيم على نفس النحو الذي اتبع في «كلهن على هذا الحال، «ولم تعتمد «سيمتريتها على التباين، مثل «الناي السحري». لقد جاء وضعهم على المسرح بنفس الصورة التي تضعهم فيها الحياة. والمحور الوحيد الذي يلتفون حوله هو الحب الجبار القادر على خلق كل شيء ورعايته. إن وجود « دون جوان »يدور حوله سؤال واحد: «هل يعمل على التكيف مع الأوضاع والتقاليد؟ »وأساساً ليس هناك أكثر من عقبة واحدة تعترضه. إنها طبيعته الظمآنة التي لا تعرف الارتواء. فهو أشبه بفاوست – أقرب الناس إليه بحق – الذي لا يعترف بوجود حدود في عالم البشر، وعلى ذلك كان من المحتم أن يقضي عليه، بسبب اصطدامه مع النظم السائدة. وإدراك موتسارت أعمق الأسرار في طبيعة دون جوان، فصاغ طبيعته بلغة الموسيقى في أمانة فذة... إن أوبرا موتسارت مزج رقيق من الدعابة والحزن على نحو لا مثيل له .

أنظر: بول هنري لانج: الموسيقى في الحضارة الغربية – ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة سنة 1980 ، ص 409 – 416.

(361) جوليوس بورتنوي: الفيلسوف وفن الموسيقى. ترجمة. د. فؤاد زكريا. الهيئة المصرية. سنة 1974. ص 232.

(362) Kierkegaard: Either… or… Vol. P. 72.

(363) Kierkegaard: The Journals, Trans by Alexander… P. 46.

(364) سارتر: الوجود والعدم. ترجمة. د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، سنة 1966 ، ص 704.

(365) Collins, Jomes: The mind of Kierkegaard, London, Sacker and Warburg, 1954, P. 47, 48.

(366) د. فوزية ميخائيل: كيركجارد، دار المعارف، سنة 1962 ، ص 46 ، 47.

(367) Kierkegaard: The Concept of deread, tran1… by W. Lowrie, London, princetau University press, 1957, P. 123.

(368) هربرت ماركيوز: العقل والثورة. ترجمة. د. فؤاد زكريا، ص 259.

(369) Wgschogrod, Michael: Kierkegaard and Heidegger, London Routldge & Kegan Ltd, 1954, P. 38.

(370) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، ص 33.

(371) إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة د. عزت قرني. عالم المعرفة، سنة 1995 ، الكويت. ص 324.

(372) Collins, James: The mind of Kierkegaard. P. 73.

(373) Kierkegaard: Either… or, Vol. 2, P. 218.

(374) Ibid: P. 219.

(375) د. يحيى هويدي: نحو الواقع (مقالات فلسفية)، دار الثقافة. سنة 1986. ص 257 - 260.

(376) Collins, James: The mind of Kierkegaard, P. 117.

(377) Kierkegaard: Either… or, Vol. 2, P. 236.

(378) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 149.

(379) Kierkegaard: Op. Cit… P. 184.

.Ibid: P. 188 (380)

.Kierkegaard: The concept of dread, P. 99 (381)

Croxall, T. H: Kierkegaard studies, London, luttrworth Press 1948, P. (382)
.33

.Collins, James: The mind of Kierkegaard, P. 102 (383)

.Ibid: P. 117 (384)

.Ibid: P. 229 - 230 (385)

.Kierkegaard: Either… or, Vol. 2, P. 236 (386)

.Kierkegaard: The concept of dread, P. 149 (387)

.Kierkegaard: Op. cit. P. 184 (388)

.Ibid: P. 188 (389)

.Kierkegaard: The concept of dread, P. 99 (390)

.Croxall, T. H: Kierkegaard studies, P. 33 (391)

(392) جان فال: طريق الفيلسوف. ترجمة د. أحمد حمدي محمود. سلسلة الألف كتاب، 637 , سنة 1967 ، ص 222.

.Kierkegaard: The Sickness unto death, P. 162(393)

.May Rollo: The meaning of exiety, P. 37(394)

.Kierkegaard: The Sickness unto death, P. 146(395)

.Ibid: P. 162(396)

.Kierkegaard: The concept of dread, P. 39 (397)

.Ibid: P. 39 (398)

(399) Kierkegaard: The sickeness unto death, P. 158.

(400) الكتاب المقدس: سفر التكوين: الإصحاح الثاني: الآية 17 ، 18.

(401) السابق: الإصحاح الثالث: الآيتان 6 ، 7.

(402) السابق: الإصحاح الثالث: آية 7.

(403) Lowrie, W: Ashort fife of Kierkegaard, P. 101.

(404) Brandt Frithiof: Kierkegaard, Compenhagen, 1963, P. 54.

(405) Kierkegaard: The concept of dread, P. 40.

(406) Ibid: P. 40.

(407) Kierkegaard: Op. Cit. P. 39.

(408) Ibid: P. 41.

(409) Martin, II. V: Kierkegaard, The melancholy Done, London, the Epworth press, P. 83.

(410) Croxall, T. II. Kierkegaard studies, P. 87.

(411) هـ. ج. ولز: معالم تاريخ الإنسانية: ترجمة د. عبد العزيز توفيق جاويد، ص 707.

(412) المصدرالسابق: ص 695.

(413) إنجيل مرقس: الإصحاح العاشر (17-22).

(414) إنجيل مرقس: الإصحاح العاشر (23 – 26).

(415) هـ. ج. ولز، مرجع سابق، ص 717.

(416) المرجع السابق: ص 719.

(417) المرجع السابق نفسه : ص 719.

(418) المرجع السابق نفسه: ص 720.

(419) المرجع السابق نفسه : ص 720.

(420)المرجع السابق نفسه: ص 721 ، 722.

(421) Hegel: Early theological writings, P. 173.

(422) ليسنغ: تربية الجنس البشري. ص 59.

(423) برديائف: أصل الشيوعية الروسية. ص 4.

(424) المرجع السابق نفسه : ص 6.

(425) كارل لوفيث: من هيجل إلى نيتشه. ترجمة: ميشيل كيلو، ص 64 (الجزء الأول).

(426) المرجع السابق: ص 65.

(427) المرجع السابق: ص 66 - 67.

(428) برديائف: أصل الشيوعية الروسية، ص 6 ، 7.

(429)المرجع السابق: ص 7.

(430) برديائف: العزلة والمجتمع، ص 66.

(431) برديائف: الحلم والواقع، ص 48 - 49.

(432) برديائف: السابق: ص 45.

(433) Berdyaev: The Beginning and the End, tran1. By, Mirench, New York 1957, P. 62.

(434) برديائف: الحلم والواقع ص 45.

(435) مجاهد عبد المنعم مجاهد: الفلسفة والحنين إلى الوجود، ص 77.

(436) برديائف: الحلم والواقع. ص 116.

(437) المرجع السابق: ص 117.

(438) السابق: ص 117.

(439) المرجع السابق: ص 143.

(440) عبد الفتاح حسنين العنوي: الديمقراطية وفكرة الدولة، سلسلة الألف كتاب، مؤسسة سجل العرب، 1964 ، ص 145 ، 154.

(441) عبد الفتاح حسنين العنوي: الديمقراطية وفكرة الدولة، سلسلة الألف كتاب، مؤسسة سجل العرب، 1964 ، ص 145 ، 154.

(442) برديائف: أصل الشيوعية الروسية، ص 196.

(443) برديائف: السابق: ص 184.

(444) المرجع السابق: ص 185.

(445) المرجع السابق: ص 186.

(446)المرجع السابق: ص 200.

(447)المرجع السابق: ص 207.

(448) حنة أرندت: بين الماضي والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، دار النهضة، 1974 ، ص 22.

(449) المرجع السابق: ص 42.

(450) برديائف: أصل الشيوعية الروسية، ص 201.

(451) Berdyaev: Freedom in God, P. 37

(452) .Berdyaev: Slavery and Freedom. P. 210

(453) برديائف: أصل الشيوعية الروسية، ص 201.

(454) ماركس: العقل والثورة: ص 282.

(455) المرجع السابق نفسه: الصفحة .

(456) Schacht (R): Alenation, George Allen, University, London, 1979, P. 81.

(457) برديائف: أصل الشيوعية الروسية. ص 203.

(458) Berdyaev: Dostoevsky, P. 100 – 101.

(459) Ibid: P. 162.

(460) Ibid: P. 163.

(461) Ibid: P. 164.

(462) برديائف : الحلم والواقع، ص 242.

(463) المرجع السابق نفسه .

(464) جان ماري بيلت: عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، ترجمة: السيد محمد عثمان. ص 38. سلسلة عالم المعرفة . 189 ،الكويت .

(465) برديائف: المرجع السابق: ص 230.

(466) إم. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا: ترجمة عزت قرني، ص 117 ، عالم المعرفة العدد 165.

(467) المرجع السابق: ص 117.

(468) د. أوسبورن: الماركسية والتحليل النفسي. ترجمة د. سعاد شرقاوي، ص 81 ، دار المعارف، ط 2.

(469) المرجع السابق: ص 82.

(470)المرجع السابق: ص 83.

(471) برديائف: أصل الشيوعية الروسية. ص 174.

(472) المرجع السابق: ص 174.

(473) دوستويفسكي: الإخوة كرامازوف – المجلد الأول: ترجمة د. سامي الدروبي. ص 526 - 528.

(474) هيبوليت: ماركس وهيجل: ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1971 ، ص 166 - 167.

(475) كارل لوفيت: من هيجل إلى نيتشه: ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة. دمشق، سنة 1988. الجزء الثاني. ص 144.

(476) برديائف: أصل الشيوعية الروسية. ص 176.

(477)المرجع السابق: ص 178.

(478)المرجع السابق: ص 180 - 181.

(479)المرجع السابق: ص 183.

(480)المرجع السابق: ص 184.

(481) المرجع السابق: ص 185.

(482) زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، ص 195.

(483) مقتبس في: الشعب والتاريخ. د. نازلي إسماعيل، ص 228 ، دار المعارف بمصر .

(484) برديائف: الحلم والواقع، ص 242.

(485)المرجع السابق: ص 243.

(486) برديائف: أصل الشيوعية الروسية. ص 182.

(487) Berdyaev: Dostoevsky, P. 115.

(488) Ibid: P. 116.

(489) Ibid: P. 117.

(490) Ibid: P. 118.

.Kierkegaard: Either… or, Vol. 2, P. 35 (491)

.Kierkegaard: The Journals, P. 517 (Oxford) (492)

.Macquarrie, J, Existentialism, P. 136 (493)

(494) (زواج فيغارو) أوبرا هزلية من أربعة فصول، مُثلت لأول مرة في فيينا عام 1786 ، كتبها لورترو دابونتي مستغلاً الموضوع، الذي كتبه «بون مارشيه » في مسرحية «حلاق إشبيلية » عن الانحلال الخلقي للطبقة الأرستقراطية وهو موضوع كان من العوامل التي مهّدت لقيام الثورة الفرنسية، ومن ثم فهو يحمل مسحة سياسية قوية، وفيغارو الذي كان حلاقاً في مسرحية الأديب الفرنسي هو، في هذه الأوبرا، خادم الكونت ألمافينا Cont Almavina ، وهو على وشك الزواج من سوازنا قبل زواجها من فيغارو . ويشير السياق إلى «حق الإقطاع » ، أو «حق الليلة الأولى » ، وهي عادة جرت عليها العصور الوسطى حيث كان من حق سيّد الإقطاعية أن يزيل عذرية الفتاة في الليلة الأولى قبل زواجها وذهابها إلى زوجها كتعويض له عن فقد إحد عبيده بالزواج . ونحن نعلم من الأحداث أن هذه العادة قد ألغيت في الإقطاعية حديثاً، لكن الكونت يريد بموافقة سوزانا أن يعيد الحق الذي تم إلغاؤه بواسطة القانون .

وتتعّقد الأحداث بانضمام «شريبنو » الغلام إلى أهل المنزل، وهو شاب حديث السن أرسلته أسرة نبيلة ليتعلم العادات الطيبة، وهو يغني في الأوبرا سوبرانو أو سوبرانو معتد Meyyon Sopranan وهو يدخل على الكونتيسة معلناً عاطفته الصبيانية لها، وإن كانت في الواقع عاطفة موجهة نحو الأنثى بصفة عامة كما نتبين من أغنياته : «أهو ألم أ هو لذة؟ » وهذا هو الجانب الذي يحاول كيركجارد إبرازه هنا : الرغبة غير المتعيَّنة أو المحدودة وهي لا تنفصل عن موضوعها وربما عبرت عنه بطريقة مخنثة كما فعل الغلام شريبنو .

أنظر: د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد – الجزء الثاني، ص 165.

.Ibid: P. 74 (495)

.Ibid: P. 79 (496)

.Ibid: P. 75 - 76 (497)

.Ibid: P. 78 (498)

.Ibid: P. 78 (499)

(500) Ibid: P. 79.

(501) S. Kierkegaard: The Journals, P. 70.

(502) مجدي وهبة: أسطورتان دالتان في الحضارة الأوروبية، فاوست ودون جوان، عالم الفكر، عدد يوليو 1991 ، ص 157.

(503) بيارسنار كيركجارد، ترجمة د. عادل العوا. ص 72 ، 73.

(504) دينيس دور وجمون: الحب والغرب، ترجمة د. عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة 1972. ص 269.

(505) Kierkegaard: Either… or, Vol. 2, P. 86.

(506) Ibid: P. 87.

(507) ألبير كامو: أسطورة سيزيف: ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الفكر بالقاهرة، ص 103.

(508) المرجع السابق: ص 104.

(509) السابق: ص 105 ، 106.

(510) S. Kierkegaard: Either.. or.. P. 94.

(511) Ibid: P. 95.

(512) Ibid: P. 95.

(513) مجدي وهبة: في عالم المعرفة (سبق ذكره)، ص 158 - 159.

(514) د. زكريا إبراهيم: السأم في الفكر الفلسفي المعاصر (في) مجلة العربي، العدد 153 ،أغسطس 1971. ص 86.

(515) د. فوزية ميخائيل: سبق ذكره. ص 89.

(516) د. زكريا إبراهيم: السأم في الفكر الفلسفي المعاصر (سبق ذكره)، ص 86 - 87.

(517) S. Kierkegaard: The Journals, p.69, (Fontana).

(518) د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد، الجزء الأول، ص 113.

(519)المرجع السابق، ص 114.

(520) S. Kierkegaard: The last years, Journals of 1853-1855, trans and edited by Ronald Cregor Smith, New York: Harper & Row, 1965, p.9.

(521) Ibid.: p.55.

(522) S. Kierkegaard: Either… or, vol. 1, p.352.

(523) بيار سنار: كيركجارد، ترجمة عادل العوّا، منشورات عويدات، بيروت، ص 10.

(524) زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، مكتبة مصر. ص 22.

(525) د. إمام عبد الفتاح إمام: سبق ذكره. ص 117.

(526) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحب. ص 55.

(527) S. Kierkegaard: The Journals, p.69, (Fontana).

(528) د. إمام عبد الفتاح إمام : سبق ذكره. ص 118.

(529) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحب. ص 243 ، 244.

(530) S. Kierkegaard: The Journals, p.61 - 62, (Fontana).

(531) د. إمام عبد الفتاح إمام : سبق ذكره. ص 120 - 121.

(532)المرجع السابق: ص 121.

(533) S. Kierkegaard: The Journals, p.70 (Fontana).

(534) د. فوزية ميخائيل: سبق ذكره. ص 16 ، 17.

(535) د. إمام عبد الفتاح إمام : سبق ذكره: ص 112.

(536) د . إمام :المرجع السابق : ص 122 (مقتبس) من : W. Lowrie: Aslort life of S. Kierkegaard, P. 137.

(537) د. سعد عبد العزيز حباتر: مشكلة الحرية في الفلسفة الوجودية. ص 122.

(538) انظر: د. إمام عبد الفتاح إمام .. المرجع السابق. هامش ص 123.

(539) د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد... سبق ذكره، ص 124.

(540) د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد (سبق ذكره)، ص 138.

(541) S. Kierkegaard: Either.. or Vol. 1, P. 35.

(542) F. Brandt: S. Kierkegaard: his life and his work, P. 9, Eng. Trans. By A.N.N.

(543) د. إمام عبد الفتاح إمام : كيركجارد (سبق ذكره) ص 98 ، 99.

(544) المرجع السابق: ص 99.

(545) ذكر ذلك في كتاب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام . Cit Par Jean Wahl: Etudes, P. 2.

(546) S. Kierkegaard: The Point of view of my work as an Auther P. 80 Eny Tran1 by W. Lowrie.

(547) د. إمام عبد الفتاح إمام:: كيركجارد – ج 1. ص 142 ، 143.

(548) S. Kierkegaard: Work love, Tran1 by David F. Sivenson, London, 1940. 1946, P. 289.

(549) د. إمام عبد الفتاح إمام : المرجع السابق. ص 144.

(550) د. أحمد منصور الجزار: الغناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة نهضة الشرق، سنة 1990 ، ص 97.

(551) المرجع السابق: ص 98.

(552)المرجع السابق: ص 102.

(553)المرجع السابق: ص 103.

(554)المرجع السابق: ص 104.

(555) د. إمام عبد الفتاح إمام : أفلاطون والمرأة، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثانية عشرة، الرسالة الخامسة والسبعون، سنة 1992 ، ص 107.

(556) مقتبس في كتاب د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد. جـ 1 ، ص 132.

(557) د. إمام عبد الفتاح إمام : أفلاطون والمرأة، ص 108.

(558) د. إمام عبد الفتاح إمام: كيركجارد، ص 144.

(559) المرجع السابق: ص 145.

(560)المرجع السابق: ص 149.

(561) المرجع السابق: ص 152.

(562)المرجع السابق: ص 153.

(563)Kierkegaard: Work Love, P. 301.

(564) Ibid: P. 287.

(565) Ibid: P. 298.

(566) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحب، مكتبة مصر، ص 67.

(567) برديائف: العزلة والمجتمع، ص 114.

(568) برديائف: الحلم والواقع... ص 79.

(569) المرجع السابق: ص 80.

(570) برديائف: العزلة والمجتمع. ص 112.

(571) إريك فروم: فن الحب... ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1980 ، ص 46.

(572) برديائف: العزلة والمجتمع. ص 113.

(573) د. حسن محمد حسن: الاغتراب عند إريك فروم. ص 140.

(574) إيريك فروم: فن الحب (سبق ذكره). ص 60.

(575) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الحب.. ص 310 ، 311.

(576) برديائف: العزلة والمجتمع: ص 114.

(577) برديائف: العزلة والمجتمع... ص 81.

(578) د. القس فايز فارس: علم الأخلاق المسيحية. ص 90.

(579) برديائف: الحلم والواقع. ص 81 ، 82.

(580) التروبادور شعراء عشاق غنوا الحب أغاني لم تكن أوروبا قد سمعت بمثلها من قبل، كان ذلك لأول مرة في مقاطعة بروفنس الفرنسية المتاخمة للحدود الإسبانية – وفي القرن الحادي عشر للميلاد شاع نوع من الحب أو الغزل، كما نسميه في العربية . وهذا الشعر كان غريباً عن الفكر الأوروبي آنذاك، غريباً بالأفكار والمفاهيم التي احتواها وعبّر عنها، وقد أطلق على هذا النوع من الشعر البرفنسي Pravencal نسبة إلى مكان نشوئه . وعرف الشعراء الذين أوجدوا هذه المدرسة الشعرية بالتروبادوز Traubadours وأول تروبادور عرفه تاريخ الأدب الأوروبي هو وليم أو غليوم التاسع كونت بواتيه 1071 – 1126 وتبعه آخرون، منهم سركامون، جاسكون .. أما الحب الذي عكسه أشعار التروبادور فقد عرف باسم خاص تمييزاً له عما سواه، فقيل إنه حب فروس أو Courtly love.وأخذ الشعراء يغنون مثل هذا الحب ويكتبون وفقاً للنماذج التي كتبها التروبادور. وامتدت أبعاد هذه المدرسة مكاناً وزماناً . وكانت إلينور حفيدة التروبادور الأول وليم التاسع ذات أثر فاعل في تشجيع هذه المدرسة ونشر مفاهيمها، فقد تزوجت هنري الرابع ملك إنجلترا . وكان للتروبادور على عهدها مركز كبير في البلاط الملكي في كلتا الدولتين . ويذكر أن إلينور نفسها كانت صدى إلهام للتروبادوز برناردو فانتادور، وهو يمثل قمة الشعر البروفنسي كما قلنا . أما ماريا فرانس، ابنة إلينور، فقد كانت هي الأخرى من أكبر أنصار المدرسة، وقد شجعت الشاعر الفرنسي كراتين دي

ترويتر على تأليف حكاية لانسوليت، تلك الحكاية التي تعكس مفاهيم التروبادور في الحب . وانتشرت تلك المفاهيم فشملت معظم أقطار القارة الأوروبية آنذاك . وظهرت في ألمانيا حكاية ترستان وإيزولت . ونظم الشاعر الإيطالي بترارك أجمل أغانيه في حب لورا . وكتب دانتي الكوميديا الإلهية، فكانت بياتريس ملهمة الشاعر على هذه الأرض، ودليله في مجاهل السماء . ثم كتب الشاعر الإنجليزي جوسر في القرن الرابع عشر للميلاد حكايته الشعرية ترويلس وكسيدا، وضمنها مفاهيم الحب ذاته، الحب الذي غناه التروبادور في أشعارهم .

ولشعر التروبادور أهمية عظمى في تاريخ الأدب الأوروبي، إذ يعتقد النقاد والباحثون المعاصرون أن الآراء والأفكار التي عبر عنها هذا الشعر كان لها أثر كبير في تكوين خلفية الأدب الأوروبي طيلة القرون التسعة الماضية . هذا من الناحية الأوروبية . أما من الناحية الاجتماعية فإن هؤلاء النقاد والمتخصصين يعتزون بأن الآراء والمثل التي جاء بها التروبادور في أشعارهم تكون الحجر الأساسي في أصول اللياقة والآداب التي تعرفها أوروبا في الوقت الحاضر، حتى إن فكرة تقديم المرأة واحترامها السائدة في المجتمعات الغربية الحديثة لم تكن إلا بتأثير ما أتى به التروبادور في أشعارهم، إذ إنها الآراء والمفاهيم التي خلقت أوروبا الحديثة بطرفة وغرابة الآراء التي جاء بها التروبادور من جهة، وللأثر الكبير الذي تركه شعرهم في الفكر الأوروبي من جهة أخرى، قام عدد كبير من أدباء الغرب ومفكريه بتحليل هذا الشعر والتنقيب عن أصله ومورده بين الأفكار التي كانت سائدة في زمانه وفي الأزمنة التي سبقته . فمنهم من عاد به إلى الإغريق، ومنهم من أومأ إلى الشاعر الروماني أوفيد Ovid. وفريق ذكر المسيحية، وآخرون تحدثوا عن أثر الأدب العربي في تكوين ذلك الشعر، ولكن رأياً واحداً لم يثبت حتى الآن، وفندت هذه النظرية أو تلك، لسبب أو لآخر .

انظر: ناجية مراني: الحب بين تراثين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بغداد، ط 2 ، سنة 1985 ، ص 7 – 9.

(581)المرجع السابق: ص 82.

(582)المرجع السابق: ص 83 - 84.

(583) زكريا إبراهيم: مشكلة الحب: ص 262 - 263.

(584) Berdyaev: Dstoeveskfy: P. 92.

-

(585) قدري قلعجي: من أعلام الفكر العالمي. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر. بيروت. ط 2 ، 1992. ص 31.

(586) Berdyaev Dstoevesfe: P. 100.

(587) قدري قلعجي: من أعلام الفكر العالمي (سبق ذكره). ص 47.

(588) دوستويفسكي: الأبله. الجزء الثاني، ترجمة د. سامي الدروبي، الهيئة المصرية. سنة 1971. ص 486.

(589) السابق: ص 82. أندريه جيد: دوستويفسكي، مقالات ومحاضرات. ترجمة إلياس حنا إلياس. سلسلة زدني علماً. منشورات عويدات، بيروت ط 1 ، سنة 1988 ، ص 166 ، 167

(590) آه، يا صديقي! كانت تحبني حباً جماً، وكنت أبادلها هذا الحب، ومع ذلك، لم نكن سعداء معاً، سأخبرك بكل هذه الأمور حين أراك في ما بعد. يكفي أن تعلم أنه رغم تعاستنا الكبرى معاً (بسبب طبعها الغريب، بوساوسه وشذوذه المرضي)، لم يكن حبنا ينقطع، بل كنا كلما ازداد شقاؤنا ازداد تعلق أحدنا بالآخر. مهما يكن الأمر غريباً، فلقد كان كذلك، (رسالة إلى فرانجل، بعد وفاة زوجته).

(591)المرجع السابق: ص 34 - 35.

(592) برديائف: الحلم والواقع. ص 84.

(593) برديائف: الحلم والواقع. ص 85.

(594) برديائف: العزلة والمجتمع. ص 113.

(595) برديائف: العزلة والمجتمع. ص 85 ، 86.

(596) Berdyaev Dostoevesky: P. 120.

(597) فايز فارس: علم الأخلاق المسيحية. ج 1 ، ص 69.

(598) Berdyaev Dostoevsky: P. 108.